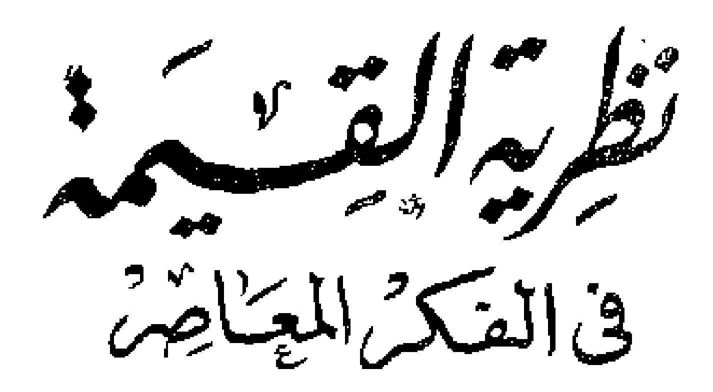




دكتور صلاح قنصوه

١٩٨١



٢١ شارع كامل صدقي بالفجالة
ت: ٩١٦٠٢٦ — القاهرة

اهـــــداء

الى أستاذى الجليل الدكتور توفيق الطويل أول من شق الطريـــق ، فى اللغة العربية ، امام السـالكين فى درب ((نظرية القيمة)) ، وأفاض على من سخاء علمه وخلقه .

أرجو أن يتقبل هذه الثمرة المتواضعة من سابق غرسه ورعايته . . .

صـــلاح قنصوه

مقـــــدمة

تتصدر ((القيمة)) مكانا رفيعا فى أحاديثنا المعتادة وجوانب سلوكنا اليومية، كما تشغل مساحة فسيحة من موضوعات البحث فى العلوم الاجتماعية ، وتحظى بأهمية خاصة فى الدين ، والفن ، والفلسفة .

وقد أوشك أن يكون الحديث فيها كالحديث فى ((الطب)) الذى يشارك فيه الجميع دون حرج ، أو خشية اتهام بعدم التخصص .

وربما كان أكثر الوان الحديث عن القيم ذيوعا وانتشارا ، هو ما القناه فى الاسلوب الخطابى البليغ الذى ينطلق من الاوتار الصوتية والشفاه ، ويتوجه بايقاع كلماته وجرسها الى صيوان الاذن ، وينشد فى النهاية اعجابا فوريا . ويعتمد هذا الأسلوب السائد على اشعال حرائق هائلة فى غابات الالفاظ التى تنفجر فى الجو كالألعـــاب النارية التى تزدان بها السماء فى أيام الأعيـــاد والمهرجانات . وتقتضى بطبيعة الحال حماسا مشبوبا كالذى يؤديه الممثل على خشبة المسرح ، ثم ما يلبث ان يذوى ويخفت مع اسدال الستار .

وتظل القيمة على هذا النحو مفهوما مراوغا ومثيرا للخصومة الفكرية . ولعل السبب فى هذا الاضطراب والتضارب هو الخلط بين مجالين . الاول هو مجال ((الممارسة)) اليومية حيث تشارك فى صوغها شئون الحياة المعتادة وروافدها من وسائل الاعلام والمؤسسات الدينية ، وقواعد العمل ، والذوق الشائع .

أما المجال الثانى فهو مجال ((الدراسة)) حيث تتناولها الفلسفة والعلوم الاجتماعية على نحو مختلف يفصل البحث فى طبيعة القيمة وأنماطها ومصادرها.

وقد يتبادر الى الاذهان أن ثمة طريقتين أو اتجاهين للنظر فى القيمة ، ولا بد للباحث أن ينضم الى واحد منهما . الاتجاه الاول هو الذى يحلق بعيدا فى سماوات مثالية باذلا أقصى الجهد فى انتزاع استقلال القيم وعزلها عما قـــد يدنسها من أصول مادية واقعية لكى يخلص لها وجودها الروحى الخاص فى عالم المثل الجليل .

على حين يقف الاتجاه الآخر على الطرف المقابل حيث يعد القيــــم انعكاسات آلية مباشرة للممارسة الواقعية . وتغدو العلاقة شفافة صريحـــة بين القيم والسلوك العملى المباشر .

غير ان هذا الكتاب محاولة لاثبات عجز هذا الاستقطاب عن استيعاب كافة المواقف المنهجية والنظرية من القيمة .

والكتاب لا يقنع بعرض مختلف وجهات النظر الا ريثما يكشف عن الطابع الاشكالى للقيمة ، ويوضح جوانبها وعناصرها ، لكى يمضى بعدئذ الى اقتراح وضع جديد لمشكلة القيمة يفتح الطريق لها أمام حل لمسائلها من منظور انسانى شامل ، يستوعب كافة الجوانب ويرتفع بها ويتجاوزها الى تصور مركب . ولا يجعل هذا التصور من القيمة مجرد جانب من جوانب النشاط الانسانى ، او خصيصة من بين خصائص أخرى ، بل يجعل منها طابع وجود الانسان ، واسلوب فاعليته معا.ويسعى الكتاب فى نهاية الامر أن يؤكد هذا التصور عندما يطبقه على الدين والفن والفلسفة والعلم وعلى أية حال ، فهذا الكتـــاب ، مثل كتب أخرى للمؤلف ، يتقدم بدعوة للحوار حول قضية ليس فى وسعنا ان نفلت من مواجهتها سواء فى الفكر أو السلوك .

القاهرة فى مارس ١٩٨١

صلاح قنصوه

الفصل الأول

مشكلة القيمة

تمهيد : مكانة القيمة فى عصرنا الراهن .

١ ــ ميلاد نظرية القيمة .

٢ ــ القيمة بين الاقرار والانكار .

٣ ــ مكانة القيمة من المذهب الفلسفى .

٤ ــ مســائل القيمة ومباحثها .

تمهيد : مكانة القيمة فى عصرنا الراهن .

يتنازع انسان العصر توزع فى الاهداف والغايات يجد صداه فى داخله تمزقاً وقلقا : ويشتعل رغبة مشبوبة فى بلوغ التكامل والوحدة حتى يتهيأ له السلام مع النفس والعالم جميعاً .

كما يتقاسم الانسان احساس بضآلته فى هذا الكون الفسيح فى نفس الوقت الذى يشعر فيه بأهمية دوره فى هذا الكون نفسه . ولا يملك الانسان فى الحالين سوى فاعليته ووعيه اللذين يحملانه على تدبير أمر نفسه ، والتماس طريق وأمونة فى شعاب عالم لا يكترث به .

غير أن ظلا كثيفا ، كما يقول الشاعر اليوت ، يسقط بين الرغبة والفعل أو بين الأمل والانجاز .

ولعل القيم الانسانية هى الشعاع الذى قد يبدد هذا الظل . فالسؤال عما ينبغى أن يتخذه الانسان من موقف ازاء هذا العالم المضطرب بالأحداث والثورات فى مسائر فاعليات الانسان فكراً وسلوكاً ، هو سؤال ينتمى الى مجال القيم . فقبل كل موقف نختاره ، أو قرار نتخذه نسائل أنفسنا : ما هى قيمة ما نعرف ؟ وقيمة ما نفعل ؟ وقيمة ما سنحققه ؟

ويشارك معظم الفلاسفة اليوم فى الشعور بما يحيق بالقيم من تهديد مبعثه التحول الاجتماعي المتسارع الذى نشأ عن التطبيقات العلمية المتزايدة . فاذا كانت العلاقات الاجتماعية شرطاً لوجود القيم الشخصية نفسها ، فان كل صورة من صور المجتمع تفسح الطريق أمام

نوع من التهديد لتلك القيم مما أدى الى الاضطراب والتخبط فى مقاييس القيمة ومستوياتها التى تحظى بالقبول (1) ولهذا يعتمد مستقبل مدنيتنا الحاضرة فى نظر الكثير من المفكرين على المدى الذى نستطيع عنده انقاذ القيم وصونها من الأخطار التى تحدق بها اليوم •

فاذا ما بدأت الحركة العلمية بالفيزياء ، وكان برنامج « بيكون » هو السيطرة على الطبيعة ، فان برنامج اليوم هو السيطرة على الانسان نفســه ، والا فكيف تخضع الطبيعة لسيطرة الانســان دون أن تخضع طبيعته قبلها ، وهذه هى مهمة دراسة القيم ، لأنه لا يتيسر التحكم فى الطبيعة دون تنظيم هــذا التحكم وتوجيهه (2) •

فهذه القيم ، كما يقول د • زكى نجيب محمود ، تقــوم فى نفس الانســان بالدور الذى يقوم به الربان فى السفينة ، يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم ، والى هدف معلوم ، ففهم الانسان على حقيقته هو فهم القيم التى تمسك بزمامه وتوجهه (3) •

بل هى كذلك تقوم بالدور نفسه فى دراسة تاريخ فكر الانســان ، فهى بمثابة الفروض والآراء التى تقتضى التحقيق والاثبات • ومثــل هــذه القيم كما يقول « وينر » Wiener تتجلى فى صــور متباينة تتفاوت فى درجــة الاعلان والاضمار فى المذاهب والفروض التى تدور حول فهم الطبيعة البشرية (4) •

1 — M. Jeffreys, Personal Values in the Modern World, p. 3.

2 — R. Perry, General Theory of Value, pp. 11 .. 12.

3 — د• زكى نجيب محمود ، فلسفة وفن ، ص ص ٦٤ — ٦٥.

4 — Wiener, Philip, Aspects of value, edited by Gruber, PP. 39 — 57.

ومن سمات القيم فى عصرنا الحاضر أنها متعددة متعارضة ، وأنها واقعة مع ذلك تحت تأثير الاتجاه نحو توحيد العالم بفضل وسائل الاتصال والنقل والنشر التى ساهم فيها العلم ، وان ثمة شعورا متزايدا بالثقة فى امكان تحقيقها مهما يكن من تعددها وتعارضها ، وأن هناك توافقا وانسجاما بين ما يكون وما يرغب فيه ، بين الواقعة والقيمة ، ولم يعد للانسان ملاذ ينزع اليه بعيدا عن معترك الحياة ، نافضا يده من تبعاتها ، بل هناك الاتجاه الى التمكين لقدرات الانسان والتوسع فيها أكثر من التضييق من رغباته والتقليل من مطامحه وقيمه (٥) .

والانسان اليوم يجد كل ما ورثه من ألوان الثقافة معرضا للامتحان ، فكل شيء يعتوره التغير فى سرعة تقفز به فى طفرات لا يسعفه المنطق المعتاد بالتنبؤ بها ، أو ملاحقتها ، فيلقى نفسه غريبة مشتاقة مع وجوده ، ومجتمعه ، وعالمه ، وعصره ، فلا تأتلف معتقداته فى نسق موحد ، وهو لا يفكر أحيانا بالطريقة نفسها التى يتصرف بها ، وهذا التعارض هو ما يسميه « أوجبرن » Ogburn فى بعض مظاهره ، « بالتخلف الثقافى » Cultural lag (٦) .

بيد أن هذا التفرق والتمزق الذى ينذر لدى البعض بدمار قد أوشك على الوقوع ، انما يبشر لدى البعض الآخر بحل لخيوط العالم القديم ، واعادة نسجها ، على أساس من نظرة انسانية شاملة ، تلتئم فيها فاعليات الانسان وأوجه نشاطه جميعا فى وحدة مؤتلفة العناصر ، « فماكنزى » Mackenzie على سبيل المثال ، يرى أن الحرب

---

5 — Perry, op. cit., PP. 13 — 16.

6 — Ogburn, W., Hypothesis of cultural lag, in Theories of Society, edited by Parsons et al., P. 1270.

العظمى ينبغى أن تكون معلماً على بداية حقبة جديدة شعارها هو « أعادة البناء » Reconstruction فان ما تخلف عن تلك الكارثة من حطام يتطلب اعادة البناء والتجديد ، وهى بذلك تهيىء مصدرا يزودنا بالجلد والحماس فى الجهد المبذول لأعادة البناء (٧) .

فاذا كان ثمة خطر بتهديد عالم الأنسان وحياته بأزمة تكاد تخنق وجوده ، فانها لا تحل بمجرد بمزيد من التطور فى العلم والتكنولوجيا لأن هذا التطور نفسه يدخل ضمن أسباب الأزمة ، كما لا تحل بمواقف سياسية معينة ، لأنها أزمة تتصل بمعنى الحياة الانسانية ذاتها ، ومن ثم فهى تنشد من الفلسفة أن تقدم عونا كبيرا . فالفلسفة برفضها التسليم بوجود حدود يضعها لها العلم ليس لها أن تعتزلها فى بحثها عن المعنى والقيمة فى الحياة ، هى وحدها التى يمكن أن تتعهد بصنع نوع من التكامل أو التركيب أو المنظور Perspecteive (٨) لكل جوانب الوجود والحياة . وهذا الالتزام الفلسفى لا يقف الا على قاعدة من القيم ، وهو ما يبدو جليا فى فلسفات العصر : الوجودية والماركسية والبراجماتية ، أما الوضعية المنطقية فهى الوجه السلبى من الفلسفة المعاصرة ، لأنها نالت حظوتها فقط من استغلال الشعور بالأثم لدى الفلاسفة لأنهم لم ينشأوا علماء ، أو لأنهم على الاقل ليسوا باحثين يكشفون عن معرفة يمكن التحقق منها بأسلوب العلم ومنهجه (٩) .

غير أن الفلسفات الوجودية والماركسية والبراجماتية لتجاوز نتائج العلم الجزئية لتؤلف نظرة كلية للانسان فى العالم ، تقوم على

7 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 109.

8 — Davidson, (editor) Search for meaning in life, PP. 1 — 2.

(*) سنعرض هذه الفلسفات وموقفها من القيمة فى الفصل الثانى .

9 — Ibid., PP. 334 — 341.

تصور قيمي بارز للانسان والعالم معا • فهي جميعا فلسفات فعل وعمل وتجربة تستهدف ارضاء مطالب الانسان ولكن على أسس تختلف فيما بينها في تفسير الوجود والعالم • ولكنها تتفق في تصورها « للواقع الانساني » ، ذلك الواقع الذي يواجهه الانسان ويتصل به ويتفاعل معه • فهو عند « سارتر » Sartre ما يجعل من الناس أشياء الى نفس المدى الذي تكون عنده الأشياء انسانية ، فاذا كان الانسان هو الموجود الذي وجوده في تساؤل عن وجوده ، فان هذا التساؤل لابد أن يكون تحديدا للعمل (أو البراكسيس Praxis) ويأتي هذا التساؤل النظري كلحظة تجريدية من العملية الكلية ، وبذلك تغدو المعرفة ذات طبيعة عملية ، فهي تغير من موضوع المعرفة ، ولكن ليس بالمعنى العقلي التقليدي ، بل على النحو الذي تحول بمقتضاه التجربة في الميكروفيزياء موضوعاتها بالضرورة (١٠) • فالانسان يصنع نفسه عن طريق تحديدات لا تظهر الا في مجتمع يبني نفسه بوساطة ما ينسب الى كل عضو من أعضائه من عمل معين خاص وعلاقة معينة بنتاج عمله ، وعلاقات انتاج مع غيره من أعضاء المجتمع ، على أن يجري ذلك في نطاق عملية كلية totality وعلى شريطة أن تؤيد تلك التحديدات وتدمج ذاتيا internalized ، وتعاش بوساطة « مشروع شخصي » personal project (١١) •

بينما يكون الواقع الانساني عند « ماركس » Marx فاعلية موضوعية objective activity فهو ليس القطب الآخر المتمثل في اللافاعلية بل هو الفاعلية الانسانية الحية التي تتبدى في كلية totality الانسان الفاعل داخل الطبيعة المادية ، فالواقع الانساني ، أو الفاعلية

10 — Sartre, The problem of Method, translated by Branes, p. 167.

11 — Ibid., P. 170.

الحقيقية نقد وعمل فى آن واحد ، فهو نظرية أثناء العمل ، وعمل مطابق للنظرية التى هى بدورها من صميم الواقع الذى يشكله الانسان (١٢) • فليس ثمة واقع أو حقيقة معطاة قبل كل شىء ، بل ليس هناك سوى التحقق من صدق فكرنا ، ومن صدق قيمته فى الواقع نفسه ، بعد نفاذ العمل الانسانى عنصرا جوهريا فى تكوينه •

أما الواقع الانسانى عند « ديوى » فهو حصيلة ما يضاف اليه من ضروب تفاعل الانسان مع العالم الطبيعى (١٣) ، أو هو على حد تعبيره « متصل » الخبرة أو التجربة experiential continuum الذى يضم الحالات الخاصة من التفاعلات داخل اطار مركب واحد • والمعرفة نفسها فعل يعدل ما هو قائم من قبل • ، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل ، فليست المعرفة خاضعة للظروف الخارجية ، بل هى فعل موجه بما فيه من قصد وغاية أى بما فيه من ذكاء يتجه الى عواقبه (١٤) •

ويتبين من ذلك أنها فلسفات لا تسلم بالأمر الواقع ، بل تتطلع دائما الى المستقبل من خلال اعترافها بقدرة الانسان على تغيير نفسه وواقعه من حوله ، ودعوتها الى ممارسة الانسان لفاعليته للعلو على حاضره • فالانسان عند سارتر يصنع وجوده بقذف نفسه الى المستقبل ، وهو لا يصنع ذلك الا بعد أن يسجل نفسه فى عالم المادة الذى يواجهه بوصفه مقاومة adversity أو أداة instrumentality ، وبذلك يكون فى مقدور الانسان أن يصنع التاريخ لقدرته على تجاوز موقفه ، فهو لا يتطابق مع موقفه ، ولكنه يوجد كعلاقة معه ، وهو الذى يحدد كيف سيحيا فيه وماذا يكون معناه بالنسبة اليه ، أى أنه ليس محدودا

---

12 — Marx and Engels, Selected Works, Vol. 2. P. 403.

١٣ — ديوى : البحث عن اليقين ، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى، ص ٢٦١

١٤ — المرجع السابق ، ص ٢٧٢

بذلك الموقف . ولابد أن تنطوى العمليات التى يتخطى بها هـذا الموقف على الأوضاع الجزئية الخاصـة التى تكونه ، والناس يصنعون التاريخ بهذا التخطى المستمر ، وليس ثمة قانون باطن ، ولا كيان أسمى يسيطر على علاقات الانسان بغيره ، لأن الحوادث الانسانية لا تقع نتيجة اطار خارجى من العلية ، وليست مطابقة لأى اطار قبلى من التفسير (١٥) .

كذلك يقول « مركس » أن الفلاسفة لم يعدوا أن يفسروا العـالم على أنحاء شتى ، بينما ينبغى أن يغيروه (١٦) . والحتمية لا تكفى نفسها بنفسها ، ولابد أن تنضم اليها الفاعلية الانسانية لكى يصنع التاريخ ، فالناس يصنعون تاريخهم على أساس من الأوضاع السابقة . الا أن التاريخ « لا يستخدم الانسان أداة لتحقيق غاياته كما لو كان التاريخ شخصا مستقلا ، وانمـا التاريخ فاعلية الانسان وهو يلاحق أهـدافه الخاصـة » (١٧) .

ولا يختلف « ديوى » عن سارتر وماركس فى التصور التقـدمى للتجربة الانسانية ، فهى تنطوى فى ذاتها على ابراز الامكانيات المثالية ، فان لم يكن للقيمة وجود منعزل مستقل ، فهى وسـيلة لتنظيم جـديد للواقع واعادة تشكيل له ، يحقـق به الانسـان معانى منشودة (١٨) . وما يختربه الواقع الانسانى انما يقوم على فكرة التقـدم ، فالمستقبل هو الذى يحكم الخيـال أكثر مما يحكمـه الماضى ، وينتصب « العصر الذهبى » أمامنا ولا يثوي خلفنا ، والممكنات الجديدة تحثنا وتبعث فينا الاقـدام (١٩) .

---

15 — Sartre, op. cit., passim.

16 — Marx and Engels, op. cit., P. 405.

17 — Marx and Engels, Holy Family, P. 120.

١٨ — ديوى ، المرجع المذكور ، ص ٢٣٤ .

19 — Dewey, Reconstruction In Philosophy. P. 59.

ولا تطرح تلك الفلسفات العلم من حسابها ، بل تستبعد النزعة العلمية المغالية Scientism التي تضيق من منهجه ، وتتعنت في تطبيقه، بحيث تغلق دون الانسان آفاقا رحيبة من الفعل والابداع • ولا تحاول تلك الفلسفات ، وهي في صفاء مصادرها مبرأة من تحزب تلاميذها ، أن تقدم عقيدة كاملة نهائية بقدر ما تتيح منهجا واتجاها يسع الجديد من المعرفة ويتغير معه ، فكأنها تقبل بمنطقها نفسه امكان تجاوزها في المستقبل ما دامت تسلم بأن الحقيقة ليست مطلقة ، وأن الانسان والعالم متغيران • ونتشبه في هذا ما وصل اليه العلم في عصرنا الراهن الذي فقدت دعواه القديمة عن الحقيقة الصارمة والموضوعية الجامدة مشروعيتها وجدواها ، فلم يعد الانسان أو الباحث العلمي مجرد مشاهد محايد للأحداث والوقائع العلمية ، بل صار له دوره الحاسم في القيام بالملاحظة والتجربة ، وصوغ الاستدلالات والنتائج ، وكشف القوانين والنظريات • وهذا هو ما تؤدى اليه « النسبية » عند آنشتين من القول بوجود الاطارات المرجعية frames of reference لقياس الزمان (٢٠) ، وما يثبته مبدأ اللاتعين عند هايزنبرج Heisenberg من تأثير عملية الملاحظة على قياس وضع أو سرعة الجسيمات (٢١) •

كما تقترب تلك الفلسفات من طابع تطور العلم الذي يتمثل في انطواء قوانينه ونظرياته ، وكذلك منهجه وأدواته ، على امكان تجاوزها وتغيرها بحيث تنفتح على كل ما يفضي اليه البحث المتصل من الجديد ، في الكشف والتفسير •

وهكذا نجد أن فلسفة العصر تخترق أسوار مشكلاتها التقليدية لتحتضن كل مشكلات الانسان المعاصر على أساس من منظور انساني.

---

20 ـ Lincoln Barentt, The Universe and Dr. Einstein, P. 78.

21 — Phillip Frank, Philosophy of Science, PP. 207 — 8.

شامل مؤلف من القيم ، ينطلق مما هو كائن ، متجاوزا اياه ، ومتطلعا الى « ما ينبغى أن يكون » لمستقبل الانسان .

١ ـ ميلاد نظرية القيمة

تسللت « القيمة » الى معجم الفلسفة حديثا ، ونفذت الى مذاهب الفلاسفة من أبواب متعددة ، وتحت أسماء مختلفة . ولكنها لم تعمد موضوعا ومبحثا شرعيا من موضوعات ومباحث الفلسفة الا منذ زمن قصير يكاد لا يجاوز القرن التاسع عشر . ولعل اكتشافها كان أعظم ما حققه ذلك القرن (٢٢) . غير أن الآراء التى تدور حولها لم تتبلور بعد ، وما تزال أحد موضوعات الفلسفة المعرضة للنمو والتطور . فلم تتبين أهمية مشكلة القيمة فى تاريخ الفلسفة الا تدريجيا وفى أناة ومهل . لذلك لا نعثر فى الفلسفات القديمة من تجعل من القيم مشكلتها المحورية أو حتى من تعبر عنها . ولكننا لو اعتبرنا مشكلة القيمة عنوانا جديدا يطلق ، من بعض جوانبه ، على موضوعات قديمة لتسنى لنا أن نتتبع نشأتها وتجليتها عند بعض المذاهب القديمة .

فاذا ارتددنا الى فلسفات الاغريق ، ناظرين الى المسائل التى تثيرها مشكلة القيمة ، لأمكننا القول بأنها كانت على وعى بهذه المسائل ، ففى محاورة « فيدون » يظهر سقراط وهو يلفت النظر الى مذهب « أناكساجوراس » القائل بأن العقل هو المصدر العظيم للحركة ، ثم يستطرد قائلا بأن أناكساجوراس لم يأخذ مذهبه على محمل الجد بصورة كافية ، لأنه لو فعل لأقر بأن العقل موجه فى أفعاله بفكرة ما هو

22 — Schiller, F., in Encyclopeadia of Religion and Ethics. art. value.

what is best ، وبعبارة أخرى ، اذا كان العقل هو تفسير الحركة ، فان التفسير الأقصى لابد أن يكون فى تصور القيمة [23] .

كما كان أفلاطون يرى فى الخير — أو القيمة — تتويجا لعالم المثل ، ومبدأ بناء العالم الذى ينتظم كل الصور والقوانين . وهو فى ذلك يضع القيمة فوق الوجود being فهى المبدأ الأسمى للتفسير .

كذلك كان أرسطو عندما حاول تنسيق الكائنات على أساس غائى teleological باقامة علاقة الكائن بغاية ، أى القيمة الجوهرية لوجوده ، لم يؤكد الواقعية الموضوعية للكيفيات القيمية فحسب ، بل زعم سموها أيضا على سائر خصائص الكائنات [24] .

وفى وسعنا أن نجد مثل ذلك عند فلاسفة العصور الوسطى تحت اسم الخير أو الخير الأقصى أو الكمال ، وخاصة عند توماس الأكوينى فى توحيده بين القيمة العليا والعلة الأولى ، أى الله ، بوصفه كائنا حيا أزليا خيرا [25] .

كذلك من اليسير أن نعمم الحكم مع « جود » Joad فى قوله بأن ما يسمى « مشكلة القيمة » اليوم ، انما هى المناقشات التى كانت تدور حول الجمال والأخلاق [26] ، ولن نعدم قط مذهبا قديما ، أو وسيطا ، أو حديثا يخلو من مثل تلك المناقشات .

أما التطور الحديث لتصور القيمة ، أو بعبارة أدق ، القيمة من حيث هى عنوان جديد لموضوع جديد ، فقد انطلق ابتداء من « كانط » ،

23 — Mackenzie, op. cit, P. 18.

24 — Urban, W. M., in Encyclopaedia Britannica, art. Value.

٢٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٣

26 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

ويعده البعض فيلسوفا للقيمة على الاصالة ، على ونحن ، دون أن نبالغ كثيرا ، أن نقابل بين كتبه النقدية الثلاثة ، وبين ثالوث القيم التقليدية ، الحق والخير والجمال ، فنقد العقل النظرى يبحث فى الحق ، بينما يتناول نقد العقل العملى قيمة الخير ، ويعالج نقد الحكم قيمة الجمال . الا أن فلسفة القيمة هذه ظلت ضمنية مضمرة (٢٧) . على أن اسهامه الحقيقى فى حل مشكلة القيمة انما يرد الى الآثار التى ترتبت على ما أسماه بالثورة الكوبرنيقية ، فقد نبذ كانط التصور الكلاسيكى لموضوعية الخير — أو القيمة — من قبل التفكير التجريبى ، فاذا كانت الكيفيات الثانوية مثل اللون والذوق والصوت معتمدة على الذات المدركة ، فان ما يسمى اليوم بالكيفيات الثالثية tertiary (٢٨) مثل الجمال أو الجبرية انما تعتمد بدورها على الرغبة والوجدان الانسانى . غير أن نفى كانط القيم خارج أسوار العالم الموضوعى لم يتم الا على أساس ابستمولوجى ، لأنه عاد فاعترف بموضوعية القيم فى صورة جديدة ، فرغم أنها لا توجد على النحو الذى توجد عليه الموضوعات المادية ، الا أنه يعترف بها مصادرة يلزم التسليم بها على أساس أكسيولوجى ، وذلك فى قوله بأنه لا يمكن تبرير الاعتقاد بوجود الله والحرية وخلود النفس تبريرا علميا ، بل يتحقق ذلك من أجل الفعل action فمواصلة الحياة ، ومباشرتها تلزمنا بالضرورة أن نحقق أفعالنا ، كما لو كانت تلك الاعتقادات صادقة ، فهكذا أقام كانط ثنائية بين « الايمان » و « المعرفة » ، كما أعلن سمو العقل العملى على العقل النظرى (٢٩) .

---

٢٧ — ريمون روييه ، فلسفة القيم ، ترجمة د . عادل العوا ، ص ٣

٢٨ — الكيفيات الثالثية اصطلاح ابتكره سانتيانا Santayana للدلالة على الصفات التى يخلعها العقل على الموضوعات فى مقابل الكيفيات الاولية والثانوية النابعة من الموضوعات .

وبذلك استطاع كانط أن يثير مسائل جديدة تدور حول القيمة والواقعة ، والقيمة والصدق التجريبي validity ، والقيمة والوجود (٣٠) •

وصفوة القول أن النصيب الاكبر من النظرية العامة للقيمة ، أو الاكسيولوجيا المحدثة ، انما يدين بوجوده الى الفلاسفة الكانطيين ، والكانطيين الجدد ، « فبنكه » Beneke (+ ١٨٥٤) يقيم أخلاقه العملية كلها على مشاعر القيمة ، ويعتقد ريمون روبييه Ruyer أن « لوتسه » Lotze (+ ١٨٨١) هو أول من استخدم لفظ القيمة وهو بالالمانية Werte — بالمعنى الفلسفي (٣١) ، وهو الذي يحدد ويشرط « ما هو كائن » ، فالطبيعة في نظره موجهة نحو تحقيق الخير • ورد الدليل الانطولوجي على وجود الله الى كلية totality القيمة وشمولها الذي لا ينفصل عن الوجود (٣٢) •

أما « لوتسه » فيعتقد أن نيتشه Nietzsche (+ ١٩٠٠) هو وحده الذي استطاع أن يتيح لمصطلح القيمة اذاعته واشاعته بين الناس • وهو المسئول عن سيادة القيمة تصورا أسمي وأقصى للفلسفة •

واحتلت القيمة عند « ريتشل » Ritschl (+ ١٨٨٩) مركز الصدارة في مسائل الدين واللاهوت • وتتميز موضوعات الايمان عنده من حيث هي أحكام قيمة value judgments عن الاحكام النظرية ، رغم أن النوعين من الحكم يتساويان في امكان اثبات صدقهما ويقينهما • والى ريتشل تنسب تبعة التفرقة المعروفة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٣) • واليه تنسب أيضا تبعية أحكام الواقع لاحكام القيمة (٣٤) •

---

30 — Urban, op. cit.

٣١ — روبييه ، المرجع المذكور ، ص ٤٠

32 — Schiller, op. cit.

33 — Lavelle, L., Traité des Valeurs, Paris, P.U.F., P. 511.

34 — Urban op. cit.

أما « فندلباند » (+ ١٩١٥) ، فالفلسفة لديه هى علم القيم ، بينما العلوم التجريبية وحدها هى التى تعنى بالوقائع (٣٥) •

وتبع « ريكرت » Rickert (+ ١٩٣٦) ، ومنستربرج Munsterberg (+ ١٩٣٦) فندلباند ، وقد تطورت على أيديهم نظرية القيمة متأثرة بالكانطية الجديدة •

أما فى النمسا ، فقد تضافرت مدارس الفلسفة والاقتصاد وعلـم النفس على ابراز تصور القيمة ، وتصنيفها ، وصلتها بالرغبة والارادة ، وقوانين حركتها ، والمشاعر المصاحبة لها ، وتطبيق قوانين المنفعة الحدية marginal utility الاقتصادية على القيم جميعا ، كما هـو الحال عند «ماينونج » Meinong (+ ١٩٢٠) و « اهرنفلس » Ehrenfels (+ ١٩٢٩) من الفلاسفة المعنيين بالدراســات النفسية ، وعند منجر Menger وفيزر Wieser من علمـاء الاقتصاد •

أما فى بريطانيا وأمريكا ، فقد أبطأ مقدم نظرية القيمة ، حتـى استطاع جوسيا رويس Royce (+ ١٩١٦) وشيلر (+ ١٩٣٦.) والبراجماتيون ، أن يرغموا تصور القيمة على التأقلم فى بلادهم ، فنجد بولدوين Baldwin يجعل من الجمال أساس للقيم جميعا (٣٦)• كما نشر تلميذه ايربان عام ١٩٠٩ بحثا فى « التقويم » يعد أول بحـث اكسيولوجى منظم فى القرن العشرين(٣٧) •

أما فى بريطانيا وأمريكا ، فقد أبطأ مقدم نظرية القيمة ، حتـى ،

35 — Herzberg, The Psychology of Philosophers, P. 102.

36 — Lalande, A., Psychologie des Jugements de valeur, P. 3.

٣٧ ـــ د. توفيق الطويل ، المرجع المذكور ، ص ٣٠٤ .

الفلسفة ، ولم يؤذن لها بالدخول إلا منذ زمن قريب (٣٨) ، وقد تسللت الى ميدان علم الاجتماع قبل أن تلج باب الفلسفة على يد « دوركايم » فى مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع (٣٩) ، وكذلك عند « برجليه » Bouglé فى كتابه دروس سوسيولوجية عن تطور القيم عام ١٩٢٩ .

أما فلسفة القيم فلم يقدر لها الذيوع والانتشار الا فى العقد الخامس من هذا القرن عند « لافيل » Lavelle « ولوسن » Le Senne وسارتر ، وبولان Polin

وقد اتخذت عنه لانل صورة جديدة فقد دخلت فى نطاق الانطولوجيا والميتافيزيقا فهو يقول : « ثمة هوية بين الوجود وتبريره الخاص ، ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا(٤٠) » . فهو يمثل مع « لوسن » الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة التى تعدو عندها الفلسفة والميتافيزيقا بصفة خاصة ، وعيا بالقيم التى تتهددها الاخطار فى حياة الانسان المعاصر . وبذلك تدخل القيم شريكا فى تعريف الميتافيزيقا .

وفى البلدان العربية ، تناول الدكتور توفيق الطويل ، بجامعة القاهرة ، مبحث الاكسيولوجيا ـ نظرية القيم ـ فى كتابه أسس الفلسفة عام ١٩٥٢ ، ثم تابع دراسته للقيم ، وخاصة من الوجهة الخلقية ، فى كتبه ودراساته التالية ، مثل « مذهب المنفعة العامة » (١٩٥٣) ، « والمشكلة الخلقية » (١٩٥٤) ، « والفلسفة الخلقية » (١٩٦٠) الذى يعرض فى نهايته نزعة مثالية معدلة فى الأخلاق .

---

٣٨ ـ بريبه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود قاسم ، القاهرة ، ص ٨٢

39 — Durkheim, Sociology and Philosophy, Chapter four.

40 — Lavelle, L., Introduction à L'ontologie PP. VII - VIII.

وكذلك أفرد الدكتور عادل العوا ، بجامعة دمشق ، كتابا « للقيمة الاخلاقية » عام ١٩٦٠ ، تناول فيه مسائل الاخلاق والقيمة بوجه عام من وجهة نظر وجودية .

٣ — القيمة بين الانكار والاقرار

لا يتمتع البحث فى مسائل القيمة بدرجة واحدة من المشروعية عند بعض مذاهب المحدثين من الفلاسفة ، فقد تعرضت أخيرا مسائل الفلسفة جميعا على يد فريق من الفلاسفة للانكار والجحود ، ونزع منها أوراق اعتمادها ، وعزلت الفلسفة عن منصبها التقليدى لتصير وصيفة للعلم ، تتسقط قضاياه وتصوراته ، وتتبعها بالتحليل المنطقى أو اللغوى ، دون أن يكون لها الحق فى التعبير عن مشكلات تختص بها وحدها ، تبحث عن تفسيرها أو تجد حلولا لها . هذا الفريق من الفلاسفة هو حلقات الوضعين المنطقيين وغيرهم من التحليليين التى تضم أمثال « رسل » ومور Moore ، وفتجنشتين Wittgenstein وكارناب ، وآير ، وشليك وفايجيل ، وغيرهم . ويتفق هؤلاء كثيرا أو قليلا على استبعاد كل ما يخرج عن دائرة قضايا العلوم الرياضية والتجريبية ، لانها وحدها التى تحمل معنى ، وغيرها من القضايا والعبارات لغو باطل ، وكلام بلا معنى .

فأما العلوم الرياضية فقضاياها تحليلية يكرر محمولها موضوعها ، « ولا يقتضى تحقيق صدقها أكثر من مراجعة الكلام نفسه عجزه على صدره ، لنرى أن كان العجز تكرارا دقيقا للصدر كله أو بعضه(٤١) » . وتلك هى قضايا المنطق والرياضيات .

---

* سنعرض لاهم وجهات النظر المذكورة آنفا فى الفصل التالى .

٤١ — د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٣٥

وأما العلوم التجريبية فقضاياها تركيبية ، يتطلب التحقق من صدقها رجوعا الى معطيات الحس sense data في الخبرة أو التجربة الحسية المباشرة •

ولا يبقى للفلسفة في هذا كله سوى أن تفرغ لتحليل النوعين السابقين من العبارات من حيث المبنى والمعنى ومن جهة اللغة والمنطق •

وقد صرح هؤلاء الفلاسفة بأن مصدر معظم مشكلات الفلسفة ، أن لم يكن مصدرها جميعا ، الاختلاف على الالفاظ متى كانت مضطربة غامضة ، فهي مشكلات لفظية لا تقف على قدميها أمام التحليل ، لذلك فان مهمة الفيلسوف الحديث التي ينبغي عليه ألا يعدوها ، هي التحليل ، فيعمد الى استخراج المقومات ، أو استخلاص النتائج مما يتصدى لتحليله من قضايا وتصورات ، دون أن يضيف من عنده أحكاما عن الوجود أو الانسان كله أو بعضه •

وهكذا لا تجد أحكام القيمة لها مكانا في الفلسفة لانها ليست قضايا على الاطلاق مما يمكن أن يوصف بالصدق أو بالكذب ، ومن ثم فهي لا تحمل معنى ، ولا تعدو أن تكون أوامر في صورة لغوية مضللة ، لا تجد قوتها في رأى « فايجل » الا في دعوتها الانفعالية :

ايماءا أو ايعازا ، رجاء أو أمرا ، مما لا يمكن استخلاصه من معرفة الوقائع (٤٢) • والعبارات الخلقية ، أو القيمية بوجه عام ، عند آير لا تصف شيئا ، بل هي ليست عبارات على الاطلاق • وهي أن تحرينا الدقة ، عبارات وقضايا غير صحيحة ، كما أن الدليل الخلقي ليس برهانا صوريا أو علميا على السواء(٤٣) •

---

٤٢ — فايجل ، هـ ، مقال التجريبية المنطقية ، في فلسفة القرن العشرين تحرير داجوبرت رينز ، ترجمة عثمان نويه ، ص ١٨٠.

43 — Ayer, Philosophical Essays, PP. 231 — 2.

ويعترف آير أن موقفه ليس رأيا مبتكرا أصيلا ، فهو مستمد من مذهبى رسل وفتجنشتين اللذين يعدان النتيجة المنطقية للنزعة التجريبية عند بركلى وهيوم • والعبارة عنده أما أن تكون تحليلية أو فرضا تجريبيا قابلا للتحقق بالمشاهدة الحسية ، فيقع المنطق والرياضيات فى الفئة الاولى ، بينما يقع العلم ومسائل الحياة المعتادة فى الفئة الثانية ، وليس ثمة فئة ثالثة يمكن أن تتسع لاحكام القيمة ، وهو ينكر امكان ترجمة احكام القيمة الى عبارات تجريبية عنده « أشباه تصورات » Pesudo-concepts ومحمولاتها ليست محمولات صحيحة ، لانها لا تعبر عن صفات للاشياء يمكن أن تلتقطها الحواس • « لوجود رمز اخلاقى فى قضية لا يضيف شيئا الى محتواها الوقائعى » (٤٤) •

ولم يكن آير أول من عرض لهذه النظرية الانفعالية للقيم عام ١٩٣٦ فى كتابه « اللغة والحق والمنطق » ، فقد استخدم اوجدن Ogden ورتشاردز Richards فى كتابهما « معنى المعنى » The Meaning of Meaning عام ١٩٢٣ اسم النظرية الانفعالية ، لاول مرة بنفس الدلالة التى استخدمها آير بعد ثلاثة عشر عاما • فهما يقولان أن الخير وهو موضوع الاخلاق لا يعنى شيئا وليس له وظيفة رمزية (٤٥) •

وقد سبقهم الى مثل ذلك هيوم رائدهم الاول فى زعمه بأن الحكم الخلقى مسألة عاطفة واحساس وليس حكما عقليا (٤٦) • ويقفو رسل أثره قائلا بأن مادة الاخلاق تباين مادة العلوم ، لانها محض مشاعر وانفعالات ، وليست مدركات حسية ؛ فالحكم الخلقى ، أو حكم القيمة لا يقرر حقيقة واقعة ، بل يبتعث أملا فى شىء أو خوفا

---

44 — Warnock, M., **Ethics Since 1900**, PP. 82.

45 — Ibid, PP. 84 — 50.

46 — Quoted in Magill, **Masterpieces of world Philosophy**, P. 935.

متنــه ، رغبة فى شيء ، أو عزوفا عنه ، وان كان كثيرا ما يحدث ذلك كله فى صورة مقنعة(٤٧) . والمسائل الاخلاقية لديه ، ليست متعذرة بقــدر ما هى أحيانا مسائل غير مشروعة(٤٨) . وقد أفاض من قبلهم وستر مارك Westermarck فى الحديث عن النسبية الخلقية ، وذكر عن نفسه أنه استطاع ببحوثه الخلقية أن يدعم العقيدة القائلة بأن الوعى الخلقى انما يرتكز فى نهاية الامر على الانفعالات ، وأن الحكم الخلقى يفتقد الصدق الموضوعى ، وأن القيم الخلقية ليست مطلقة بل هى نسبية تضاف الى الانفعالات التى تعبر عنها(٤٩) . ولا يعنى استبعاد هذا الفريــق من الفلاسفة للقيمة وأحكام القيمة من نطاق العبارات والقضايا ذات المعنى ، أنهم صرفوا النظر عنها ، لأننا نجد بعضهم معنيا بمسائــل الاخلاق وأحكام القيمة مطبقا عليها منهجهم التحليلى ، غير أنهم قد توصلوا الى نتائج مختلفة . فهذا « ستفن تولمين » قد وجه اهتمامه الـــى طبيعة الاستدلال الخلقى ، كما قدم « ولمان » Wellman ما أسماه « بابستمولوجيا الاخلاق » منكرا أن يكون للتقويم evaluation أى معنى وصفى يقوم على المقارنة والوصف(٥٠) .

وتشبه ابستمولوجيا الاخلاق من بعض الوجوه بما يقصد اليــه فرانكنا Frankena بما وراء الاخلاق meta-ethics ، وهى ما لا يتعلق بالمسائل المعيارية أو العملية ، اى التى لا تتعلق بما هــو الخير أو الصواب ، بل تعنى بتحليل معنى ووظيفة أحكام الخـــير (أو القيمة) أو الصواب (وهو ما يعنى عنده الالزام) ، ومنطــق تسويغها (٥١) .

---

٤٧ ــ رسل ، المجتمع البشرى فى الأخلاق والسياسة ، ص ١٧

48 — Flower, E., Aspects of Value, edited by Graber, P. 23

49 — Westermarck, Ethical Relativity, P. 263.

50 — Wellman, C., The Language of Ethics, Passim.

51 — Frankena, Philosophy, edited by schlatter P. 347.
Mind

أما « استفنسن » Stevenson فيقر لأحكام القيمة بنصيب ضئيل من المعنى الوصفى ، وقد قدم نظريته الانفعالية فى ثوب جديد من نظريات المصلحة interest (٥٢) .

ولكن بينما تفترض المصلحة التقليدية كما هو الحال عند « بيرى » أن العبارات القيمية أوصاف لحالات موجودة من المصلحة : تذهب النظرية الانفعالية الى القول بأن « الاستخدام الرئيسى للاحكام الخلقية انما هو من أجل خلق مصلحة » (٥٣) .

ويفرق ستفنسن بين الاستخدام الوصفى للقضايا والاستخدام الدينامى فالمعنى الانفعالى لكلمة « انما هو ميل الكلمة ، الناشىء من تاريخ استخدامها ، الى توليد استجابات مؤثرة فى الناس » ، ويقول « ان كلمات معينة ، بسبب معناها الانفعالى ، تلائم نوعا معينا من الاستخدام الدينامى ، بحيث يضل المستمع اذا ما استخدمت بطريقة أخرى ، وكلما كان للكلمة معنى انفعالى ، كلما قل احتمال استخدام الناس له استخداما وصفيا خالصا . والعلاقة بين الاستخدام الدينامى والاستخدام الوصفى علاقة ممكنة وليست ضرورية ولكنها على جانب كبير من الاهمية . والعبارة القائلة بأن « س خير » ليس لها الا استخداما ديناميا ، أى أن لها معنى انفعاليا فحسب ، ومن الضلال أن نحسب لها معنى وصفيا (٥٤) .

---

٥٢ ـ نشر نظريته عام ١٩٢٧ فى مجلة Mind تحت عنوان :

The emotive meaning of ethical terms.

53 — Warnock, op. cit., P. 94.

54 — Ibid, P. 96.

وقد تيسر لفتتجنشتين أن يوجز تلك الوجهة من النظر فى عبارتــه الحاسمة :

« يجب أن يقوم معنى العالم خارج العالم . كل شىء فى العالم هو كما هو ، ويحدث كما يحدث ، ولا توجد فيه قيمة . وحتى لو وجـــدت هناك فلن يكون لها قيمة واذا كان ثمة أى قيمة مما تكون لها قيمة ، فلا بد أن تقوم خارج كل ما يحدث أو يكون كذلك . لأن كل ما يحدث ويكون كذلك انما هو عارض (٥٥) » .

ويحسن بنا قبل أن نمضى الى نقد الاساس المنطقى الذى يقيمون عليه انكارهم النظرى للقيمة ، أن نشير الى موقفهم العملى منها . ففـــى الوقت الذى خرجوا فيه من باب أحكام القيمة ، عادوا فتسللوا اليها من النافذة ، فهم يسرفون فى انكار المعنى واحتمال الصـــدق أو الكـــذب فى أحكام القيمة ، ثم ما يلبث أن يحاول كل منهم وضع نسق خلقـــى يضمر اعترافا بالقيمة وأحكامها ، بوصفها قضايا تحمل معنى وتقبل التحقق ويبدو أن تطبيق منهج التحليل اللغوى والمنطقى على مشكلات القيمـــة، وخاصة ما يتعلق منها بالاخلاق ، لم يأت بنتائت جديدة(٥٦) . فهذا جورج

---

55 — Ibid, P. 92.

وقد وردت هذه العبارة فى خاتمة كتاب فتجنشتين

« Tractatus logico philosophicus»

«The sense of the world must lie outside the world. In (=) the world everything is as it is and happens as it always happen. In it there is no value. And if there were it would be of no value. If there is any value which is of value, it must be outside all, happening and being so. For all happening and being is accidental.»

56 — Gass. W., Encyclopedia of Morals, edited by V. Fern, art. logical positivism.

مور Moore يعود فيمثل تقاليد الحدسيين . والخير عنده خاصة property لا تقبل التعريف أو التحليل ، بسيطة ، فذة ، Unique فريدة ، ولا يمكن ادراكه الا بالحدس أو البصيرة المباشرة ويعني ذلك أن صدق القضايا التي تحكم بقيام خيرية باطنية ذاتية ، أي التي تحكم بأن أمرا ما هو خير بمقتضى ذاته وليس لأن قيمته وسيلة لغيره ، هو صدق يمكن ادراكه مباشرة دون توسط أو برهان (٥٧) .

وهذا « شليك » رائد حلقة فينا يرتد الى الاعتراف بأن الاخلاق علم من حيث هو جهد لتحصيل المعرفة عن الصواب والخطأ ، وأن القيم وضروب الالزام اذا كانت نسبية وفقا لرغبات الاشخاص ، فهي موضوعية ، بمعنى أن البشر يؤثرون بعض الاشياء على غيرها(٥٨) .

ويعود مارشال ووكر M. Walker وهو أحد فلاسفة العلم المناصرين للوضعية المنطقية ، بعد أن يفرغ من تحليله للعلم مصدرا للنصح والمشورة في السلوك الانساني ، يعود فيقرر بأن الاخلاق أيضا هي مصدر للنصح والمشورة في السلوك . وهو ينشد في تحليله وحدة الاصل والغاية للنصح والمشورة في العلم والاخلاق معا ، فالاصل هو التجربة الانسانية ، والغاية هي بقاء الانسان . والحكم الخلقي والحكم العلمي لديه سواء ، فكل منهما يقوم على أساس من النظر الى النتائج والتنبؤ بها حسب قاعدة مقررة أو قانون معلوم ، ولذلك يسعى الانسان فردا أو نوعا ، في نزوعه للبقاء ، الى استخدام المنهج العلمي للتنبؤ بالمستقبل ليتسنى له بناء سلوكه على أساس من هذه التنبؤات .

وهو يفرق بين ما هو خلقي moral ، وبين ما هو أخلاقي

---

57 — Quoted inMa gill, op. cit., PP. 755 — 6.

58 — Ibid, P. 935.

ethical (*) ، فالاول هو ما تتصرف الثقافة Culture
بمقتضاه بالفعل ، بينما الثانى هو ما تبتغيه الثقافة أن يكون ، ولكنه يصرح بأن نظرته الاخلاقية التى يعرضها فى كتابه لا تحرص على تلك التفرقة (٥٩) .

أما هربرت فايجل المتحدث باسمهم والمؤرخ لهم على اختلاف نزعاتهم، فيختم مقاله الشهير فى الوضعية المنطقية بنظرية القيمة يتتلمذ فيها على « ديوى » ، ذلك الفيلسوف الذى يجعل للقيمة دورا كبيرا فى مذهبه . فيعزو فايجل للقيم الوسلية معنى واقعيا ، فهى التى تحددها الحاجات والاهتمامات التى تقرر ما قد ثبت بالتجربة من علاقات بين الوسائل والغايات ، ويحكم عليها بالصدق أو الكذب . والوسائل والغايات وثيقة الارتباط ، ومن الاسراف فى التبسيط أن يفترض وجود سلم واضح الدرجات للقيم الوسلية التى تتوجها قيم قصوى محددة . واذا كان من الممكن اجتناب شر فلسفة المطلق الميتافيزيقية فى نظرية القيم ، فكيف يتيسر اتقاء شرور فلسفة القول بالنسبية فى نظرية القيم التى من شأنها أن تسلم الى الفوضى ؟ فالمؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا والنفس والاجتماع ، قد يصلون الى تبرير كل نظام خلقى بدرجة متكافئة اعتقادا منهم باستحالة وجود نظام فريد فى الاخلاق يتفق عليه البشر ويلتزمون به كافة ، الا أن ذلك مغالطة تبسيطية كثيرا ما ضللتنا بها الفلسفة التجريبية ، غير أن الدراسة التجريبية الحقيقية للطبيعة البشرية والسلوك الاجتماعى فى نظر فايجل تكشف عن قاسم مشترك أعظم ، على الاقل فى الحاجات والمطالب الرئيسية ، لكل الافراد الذين يعيشون فى ظروف

(*) لا فرق فى الواقع بين اللفظين ، فالاول لاتينى والآخر يونانى ومعناهما واحد ، وكذلك فى العربية : فهى تفرقة مؤقتة اكرهنا عليها هنا فقط فى عرض الراى المذكور آنفا .

59 — Walker, M., Nature of scientific Thought P. 151.

يظللها التعاون والتكافل • فحول هذه النواة التى تعد مركزا للتوجيه، ينبغى أن تتم سائر الاصلاحات الاجتماعية والسياسية والقانونية والاقتصادية والتربوية ، اذا أريد لها أن تحقق غاياتها بصورة موفقة ، ولا يتم القضاء على الشرور البارزة فى الحياة المتحضرة الا بالوعى والتخطيط ، ويعين على ذلك أن الميول والمصالح الانسانية مثل الرضا والسعادة ، أمور مرنة يمكن تعلمها وتوجيهها • وما كان يحمل، فى الاصل قيمة من حيث هو وسيلة قد يكتسب قيمة من حيث هو غاية عن طريق الاعتياد وطول المزاولة • واستحداث نسقات جديدة للاخلاق ، بالخروج والتمرد على المعايير القديمة ، لا يفطن اليها أول الامر سوى القليل من الناس ، وقد يتجلى ذلك بما يبرره النسق الجديد من نتائج مرتقبة لها جدواها لدى الانسانية بأسرها (٦٠) •

ولا ينكر فايجل قيام التزامات قيمية فى المجهود العلمى ، غير أنها ليست من المحتوى العرفانى للعلم ، فالعلماء أثناء اشتغالهم بالعلم يبذلون جهدا تقويميا لأن التقويم جزء من عملية الحياة نفسها (٦١) •

ويتبين من حديث فايجل أنه لم يكن أمينا على منهجه الذى التزم به مع رفاقه من أصحاب الوضعية المنطقية •

ونجد مثل ذلك التعارض عند الدكتور زكى نجيب محمود فهو فى كتابه « نحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ينكر القيم موضوعا للمعرفة ، «فقد كشف التحليل المنطقى للاحكام الدالة على قيم أنها ليست من المعرفة اطلاقا ، فضلا عن أن توصف بما يوصف به أدق أنواع المعرفة من يقين (٦٢) » • ويضع الاخلاق خارج نطاق العلم طالما أصرت على

---

٦٠ — فايجل ، المصدر المذكور ، ص ص ١٨٠ — ١٨٢

61 — Feigl, Philosophy of science, in **Philosophy**, edited by echlatter, PP. 527 — 534.

٦٢ — د. زكى نجيب محمود ، نحو فلسفة علمية ، ص ٢٥٩

رسم « ما ينبغى أن يكون » فهى تدخل بذلك فى نطاق آخر من الكـــلام « وهو الكلام الذى يعبر به الانسان عن رغباته وآماله ؛ وفى ذلك يختلف الناس دون أن يكون فى اختلافهم تناقض يأباه العقل ومنطقه » (٦٣) .
بيد أنه يعود ، فيعقد فى كتابه « فلسفة وفن » (١٩٦٣) مماثلة بين الربان فى سفينته وبين القيم فى الانسان ، وهى قيم يدركها بالفطرة حينا ، وحينا تبث فى نفسه بثا ، وهى المعانى فى رأسه التى تسيره ، وفهم الانسان على حقيقته هو فهم هذه القيم ، وانهم ليقسمون هذه القيم ثلاثة أقســـام كبرى تنضوى تحتها شتى المعانى التى تضبط مسالك الانسان فى خضـــم حياته ، وهى الحق والخير والجمال ، فى مقابل ثلاثة الاوجه التى يحللون بها حياة الانسان الواعية ، وهى الادراك والسلوك والوجدان . يحدث الادراك حالة شعورية تضعف أو تشتد وفق خطورة الموقف الذى يحيط بك ، وبهذا الإدراك الذى صحبه الشعور الذى يلائمه ، تتصرف علـــى النحو الذى يحقق لك ما تبتغى . والغرض فى الادراك أن يكون صحيحا لا مضللا ولا مغلوطا حتى يجىء السلوك آخر الامر على أساس سليم، ومن هنا كانت قيمة الحق فى حياة الانسان ، فهو يريد أن يعلم ما هنالك على وجه اليقين والدقة ، وعلى الحق يبنى الانسان علمه ، وعلى علومـــه يبنى حياته المادية كلها . فهذا هو جـــانب الادراك ومـــا يلحقـــــه من قيمة الحق . أما جانب السلوك الذى ينتهى به المطاف ، فالغرض فيه أن يجىء سلوكا محققا لاهدافه أى أن يكون سلوكا سليما ملتزما بأهدافه، والسلوك الصحيح « فضيلة » ، وهذا يعنى السلوك الذى دلت خبـــرة الانسان فى تاريخه الطويل أنه خير ما يحقق الاهداف ، والانســـــان يقيس صواب السلوك بمقياس الخير الذى يترتب على فعله ، فالخـــير اذن قيمة السلوك الذى ترشده . ولئن كان بين الادراك من ناحية ، والسلوك من ناحية أخرى حلقة وسطى هى الحالة الوجدانية ، فبغيـــة

٦٣ ـــ المرجع السابق ، ص ٣٦٤

الانسان لنفسه أن تجىء هذه الحالة الوجدانية مما يشيع فى نفسه الطمأنينة والرضا ، فنراه على هذا الاساس يختار ثيابه ومسكنه وأثاث مسكنه، ويقتن الفنون صوتا ولونا ونحتا وعمارة . هى قيم ثلاث تدور عليها حياة الانسان دوران الرحى حول قطبها ، وعنها تتفرع معان يضحى الانسان بنفسه ولا يضحى بها(٦٤) .

ولا يختلف الدكتور زكى فيما حدثنا به عن القيم الثلاثة مع ما ذهب اليه فيلسوف مثالى مثل « ماكنزى » فى قوله أن لفظة قيمة فى الانجليزية ترتبط أوثق الارتباط باللفظة Valid وتعنى صادق ولفظة Valour وتعنى الجسارة والاقدام ، والثلاثة معا تشكل الجوانب الرئيسية من حياتنا الواعية : المعرفة ، والوجدان ، والنزوع أو « الاتجاهات الايجابية الفعالة » على حد تعبيره(٦٥) .

ويكشف هذا التعارض بين موقف الوضعى المنطقى المعلن وهو بصدد تحليله لقضايا العلم ، واستبعاده لاحكام القيمة ، وبين موقفه المهرب أى الذى يعيد فيه خلسة ما تبرأ منه صراحة ، يكشف ذلك عن قصور شائن فى مذهبه ، هو العجز عن استيعاب قضايا الانسان واتخاذ قرار ازاءها . فوقوف المذهب عند مبدأ التحقق verification معيارا لكل ما يحمل معنى ــ باستثناء قضايا المنطق والرياضيات ــ انما هو انكار لكل معنى يبحث عنه الانسان فى حياته فكرا وسلوكا . لذلك كان هدف هذا المبدأ عند الوضعية المنطقية هو تقويض الميتافيزيقا والقيم. فاذا ما استطاع النقد أن يشهر تهافته ، تهاوت دعواه فى انكار الميتافيزيقا واطراح القيم .

تزعم الوضعية المنطقية أن القضية التى تحمل معنى هى ما كانت قضية تحليلية يكافىء محمولها موضوعها ، أو كانت قضية تركيبية

٦٤ ــ د. زكى نجيب محمود ، فلسفة وفن ، ص ص ٦٤ ــ ٦٦
65 — Machenzie, op. cit., P. 99.

يتحقق صدقها بمعطيات الحس ، وغير هذه وتلك ليس الا لغوا باطلا ، ولكن أين مبدأ التحقق من هاتين القضيتين ؟ لو رددناه الى أى منهما لما وجدناه منتميا الى احداهما ، الا يعنى هذا اذن أنه لغو باطل بحكم منطق المذهب نفسه ؟ غير أننا لا نود الإلتزام بقواعد لعبتهم المنطقية ، وحسب هذا التصدع المنطقى أن يكون دليلا على ضيق المذهب عن استيعاب خصوبة الفكر الانسانى وتنوعه ، وجمود شروطه المنطقية عن فهم تطوره . واذا كان الفيلسوف التحليلى أو الوضعى المنطقى يعتقد أن العبارات التى تحمل معنى هى تلك التى يمكن التحقق منها ــ من حيث المبدأ ــ وأن العبارات التى تتحدث عما هو كائن هى التى تنتسب وحدها الى ذلك النوع ، وأما العبارات التى تنطوى على ما ينبغى أن يكون فليست من ذلك النوع المشروع ، اذا كان ذلك هو القضية الاساسية عند أنصار تلك النزعة ، فاننا نلحظ من وراء هذا المحك ، تعهدا ، والتزاما خلقيا أو قيميا ، هو وحده الذى يجعل مبدأ التحقق عندهم ممكنا ، هذا التعهد يلتزم بقول الحق والصدق ، فهناك اذن فى قضيتهم الاساسية التى تصوغ محور منهجهم ، يتربص بهم ما حاولوا رفضه وانكاره . ويتجلى هذا متى أبرزنا مبدأ التحقق عندهم على الوجه التالى :

« ينبغى علينا أن نلتزم بأن ما يكون صادقا ، هو ما يمكن التحقق منه(٦٦) . فأينما تولوا فثم ما ينبغى أن يكون ! .

وهو يريدون للفلسفة أن تقف عند اقدام العلم ، بمعناه الضيق يلقى اليها بقضايا وتصورات تهرول الى تحليلها ، وليس لها أن تشاركه

---

66 — Bronowski, J., Science and Human Values. P. 66.

= ونص العبارة بالانجليزية .

«We OUGHT to act in such a way that what is true can be verified to be so .

فى فهم الانسان أو العالم ، أو أن تقدم نظرة كلية شاملة ، وعليها أن تقنع بنفحات العلوم الجزئية ، وأن تظل قيد الوضع الراهن والواقع الحاضر الذى يكشف العلم عن بعض جوانبه ، فلا تحاول المساهمة فى تفسيره ، أو المشاركة فى تغييره ، ما دام ليس من حقها ، لكى يكون حديثها ذا معنى ، سوى تحليل ما يمكن التحقق منه •

وهى بذلك ترفض أن يكون للانسان موقفه الشامل من العالم ككل ، وتنكر قدرته على تغيير العالم فى ضوء نظرته الكلية اليه ، فهى تضمر الدعوى الى تجميد الامر الواقع ، واغراق المفكر الحر فى تفصيلات الحياة المبعثرة المشتتة دون أن يكون فى وسعه الفكاك منها ليتطلع اليها على مبعدة منها ، ممتلكا لحرية الحركة وصدق التقدير • وهى بذلك تضع الفيلسوف على نفس المستوى الذى يقف عنده رجل العلم من حيث الاهتمام فقط بالتفصيلات والجزئيات ، ما دامت هذه النظرية الضيقة لا تعترف بالشمول والكلية ، والانطلاق الى آفاق أبعد من مجرد التحقق بالمشاهدة الحسية ، التى تقف نشاط رجل العلم على دراسة جانب بعينه لا يعدوه من جوانب الطبيعة الرحيبة •

ومبعث هجومها على وظيفة الفلسفة هى لزعمها من أن تكون الميتافيزيقا والقيم تهديدا للعلم ، بينما التهديد الحقيقى فى نظر (كولينجوود) Collingwood هو اسار العادة العقلية التى تضيق من البحث العلمى وتحصره فى حدود التحقق الحسى(٦٧) ، وهذا نفسه هو ما ذهب اليه « بيرس » Pierce عند نقده لمبدأ التحقق، فى قوله بأن كل نظرية استنتاج لما لا يقع تحت المشاهدة مما هو واقع تحتها ؛ استنتاج لمستقبل التجربة أو الخبرة من حاضرها أو ماضيها ، والمستقبل لا يشاهد فى الحاضر ، لذلك فنحن نستخلص نتائج لا يمكن قط

67 — Quoted in Magill, op. cit, P. 1049.

أن تقع تحت المشاهدة وتخضع بذلك لمبدأ التحقق ، وهل يمكن مشاهـدة سيلان الزمان ؟ وكل العلوم تعتمد على تسجيل الماضى ، وثمـــة تسجيل له فى الذاكرة لا يمكن أن يقبل التحقق منه بالمشاهدة المباشرة التى يهيب بها مبدأ التحقق . فالوضعية بذلك ليست بأكثر من نوع خاص من الميتافيزيقا مفتوح أمام كل ما لا يمكن التيقن منه من ميتافيزيقا(٦٨). فهى تقوم على تصور خاص للحقيقة والواقع والانسان ، قد افترضته مقدما دون مبرر أو دليل . وذلك باجترائها للحقيقة اجتراء تجعل منـه القاعدة والمبدأ ، وهى تقوم على نزعة من نزعات انكار العقل ورفض دعاواه .

بينما الغاية الاولى للفلسفة ، كما يقول « سدجويك » ، « أن توحد بين كل جوانب الفكر العقلى وتخصصاته ، وأن تؤلف بينها جميعا فـى اتساق واضح . ولا يمكن تحقيق مثل هذه الغاية على يد فلسفة تتخلى نظرتها عن الطائفة الهامة من الاحكام والاستدلالات التى تشكل موضوع علم الاخلاق (٦٩) » .

فالفلسفة موقف من العالم ، موقف من المجتمع والعصر ، وتأخذ فى تقديرها كل جوانب الانسان ، ويمكن أن تعد دراسة التجربة ككل ، أو دراسة شطر من التجربة ككل ، وتصبح بذلك كل مشكلة مادة صالحة للفلسفة على شريطة أن تدرس من زاوية شاملة فى ضوء سائر التجارب والرغبات والمطالب الانسانية ، فطابع العقل الفلسفى ليس فى دقـة النظر بقدر ما هو فى شمول النظرة ووحدة الفكر . والعلوم هى النوافذ التى ترى الفلسفة من خلالها ، أو هى الحواس لتلك النفس ، وتصبـح معارف العلوم بغير الفلسفة قاصرة مضطربة كالاحساسات ترد ـــى

68 — Pierce, C. S., Values in a Universe of Chance PP. 140.

69 — Quoted in, Whitehead, Science and the Modern World, P. 142.

الذهن المشوش فيؤلف منها الابله حكاية (٧٠) ، فاذا كان العلم هــو الوصف التحليلى للاشياء ، فان الفلسفة هى التفسير التركيبى للكل ، أو هى تفسير جزء من الاجزاء من حيث مكانته من الكل ، وقيمته بالنسبة اليه •

والفلسفة لا تتخذ من المعرفة العلمية موضوع دراسة الا اذا كانت فلسفة علم ، ولكنها تعدو ذلك اذا كانت نظرة كلية ومذهبــا متكامــلا •

ولسنا مخيرين بين أمرين ، كما يقول « تيلر » Taylor ، بين أن يكون لنا فلسفة أو لا تكون لنا فلسفة (٧١) ، بين أن تكون لنا قيم أو لا تكون ، بل الاختيار الحقيقى هو : هل نصوغ نظرتنا الفلسفية ، أو قيمنا ، عن وعى ، وعلى اتفاق على مبدأ مفهوم أم نصــوغها دون وعى وبمحض المصادفة ؟ فثمة دائما فروض أساسية لا تقبل التحقق المباشر يدين بهــا الانسان هى التى تكون فلسفته وقيمه ؛ فهى اذن مبدأ موجه للانســان فى موقفه ازاء العالم الذى يحدق به من كل جانب ، ولا مفر من اتخــاذ قرار بشأنه سواء من حيث تفسيره أو تغييره ؛ ولا يجدى الانتظار حتى يأتينا المدد من مبدأ التحقق •

والفلسفة بما تحويه من ميتافيزيقا أو قيم ، اطار معيارى تنتظم داخله افتراضات واسعة شديدة العموم فى حاجة الى تحقق بعيد المدى ، وتتضمن امكان تجاوزها الى غيرها ، وشأنها فى قابليتها للتجاوز شأن الفروض العلميــة التى تتطلب تحققا مبــاشرا قصير المدى ، والفرق بين الفروض الفلسفية والعلمية هو فرق فى شمول وكليــة الموضــوع فى الفلسفة ، وتخصصه وجزئيته فى العــلم •

---

٧٠ ــ ويل ديورانت ، مباهج الفلسـفة ، جزء أول ، ترجمــة د. الاهوانى ، ص ٢٠

٧١ ــ جون لويس ، مدخل الى الفلسفة ، ترجمة أنور عبد الملك ، ص ١٠

واذا كانت الفلسفة متفقة مع العلم فى عملية التجريد والتعميم ، وان كانت تنصب على معرفة سابقة تقيم عليها نظرتها العامة ، فهى تختلف عنه فى البحث عن معنى وقيمة هذه المعرفة . ولا يعنى هذا أن يفرق بين الفلسفة والعلم على أساس أن الأولى معنية بالقيم بينما الثانى لا شأن له بها ؛ فثمة قيم يقوم عليها بناء العلم نفسه ، ولكن يبقى للفلسفة أن تكون عملية تقويم نقدية على مستوى أعمق وأبعد من مستوى التقويم فى العلوم الجزئية ، لأنها نظرة كلية ومنهج للحياة . ولا يمكن لمثل تلك النظرة وذلك المنهج أن ينتظر حتى تقدم له العلوم ثمراتها التى نضجت وفروضها التى تحققت ، ولا ريب أن ذلك أمر جوهرى فى صوغ النظرة الفلسفية ، الا أنهنا تبادر الى تنسيق المعرفة المتاحة والى وضع فروض واسعة تحاول أن تسد بهنا الثغرات التى لم يملأها العلم بعد ، لا لتقوم بديلا للعلم ، ولكن لرضاء المطالب الروحية والمادية للانسان الذى سيظل دوما فى حاجة الى اطار عام يضم فيه ما بلغه من تقدم ، ويهيىء له من خلاله أن يشارك فى التقدم . وهكذا لا تستطيع الفلسفة أن تنزع عن نفسها الحق فى الحديث عما ينبغى أن يكون والتطلع اليه لتظل رهينة ما يستطيع العلم التحقق منه بالمشاهدة الحسية ، خادمة له ، كما يريد لها الوضعيون ، فثمة تبادل خلاق بينهما ، لأن العلم بدون فلسفة تجارب عشوائية متناثرة ، والفلسفة بغير علم تجريد عقيم ؛ ودفاعنا عن الفلسفة انما هو دفاع عنها بوصفها حارسة للقيم ومجالا لدراستها .

وهكذا لا يكون لمبدأ التحقق الوضعى ، وهو مبدأ ميتافيزيقى الطابع ، الا مهمة واحدة : هى افقار العلم والفلسفة جميعا ، بحرمان الانسان من البحث عن المعنى ، والسعى الى القيمة ، وتجاوز معطيات الحس واستشراف المستقبل .

٣ ـ مكانة القيمة من المذهب الفلسفى

لا تحتل نظرية القيمة مكانة محددة لا تعدوها عند كل مذهب من مذاهب الفلاسفة الذين لا ينكرون القيمة ، فهى تنزوى تارة فى ركن ضئيل من المذهب عندما لا يعرض لها الفيلسوف، إلا بوصفها قيمة خلقية أو جمالية ، أو منطقية ، أو دينية ، أو غير ذلك من صنوف القيم ، وقد تقفز تارة أخرى الى قمة مذهبه ، فتغدو طابعه الغالب ، ومبدأه الموجه ، ويكون لها دلالتها المنهجية العامة التى تسوق نظرة الفيلسوف الى مشكلات الفلسفة جميعا ، وتحكم مواقفه منها ، وحلوله التى يقدمها .

وقد لا يصرح الفيلسوف،فى الحالة الأخيرة ، بسيادة القيمة لمذهبه، وعنئذ يتطلب التعرف على موقفه من القيمة تحليلا لمواقفه من سائر مشكلات فلسفته . والى مثل ذلك ما ذهب اليه فيليب وينر فى تحليله لمذاهب كل من تعرضوا للتاريخ الانسانى بغية كشف نظرية القيمة السائدة لديهم ؛ فكل المذاهب الفكرية فى رأيه فروض مشحونة بالقيمة Value-charged سواء صرحت بذلك أو أنكرته(٧٢) .

غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يكتموا اعلانهم لمكانة القيمة الحقيقية من مذهبهم ، ففلسفة « نيتشه » كلها يمكن أن تعد نظرية فى القيمة، فهو يتخذ من القيمة مبدأ لمذهبه وغاية.والحياة عنده ، بمختلف جوانبها، عملية متصلة من التقويم .

والبحث عن الحقيقة ، انما يعبر عما يسميه « بارادة القوة » أكثر ما يعبر عن الوصف المنزه للأشياء ، « وقيمة » الفكرة أكثر دلالة

72 — Wiener, op. cit, PP. 40 — 57.

وأشد أهميـــة من حقيقتها • ويمكن أن تكون منظورات القيمـــة التي يحيا بمقتضاها الافراد ضرورية رغم أنها ليست موضوعيـــة ، فلعــل اللاحقيقة un-truth تحمل من القيمة أكثر مما تحمله الحقيقة نفسها فى الكثير من المواقف • « فحتى من خلف المنطــق وغلبتــه الظاهرة ، تقف أحــكام القيمة(٧٣) » وهو يرفض المعرفة الموضــوعية الا أن تكون وسيلة لغــاية تحول ممكنات الانسان الى أفعال •

ويحذر نيتشه ، بل ويسخر أيضا ، مما يمكن أن تفضى اليــه النزعات العقلية ، أو العقليات العلمية من امتناع عن القبول أو الرفض، والتوقف عن اصدار الاحكام عما يكون أفضل أو أسوأ ، فهذا من شأنه أن يوهن فى البشر قدراتهم النقــدية والتقويمية التى يحتاجونها أساس الحيــاة(٧٤) •

كذلك كانت فلسفة « ريكرت » فلسفة معيارية ينحل فيها تصور الوقائع facts الى تصور القيمة ، والقيم عنده لا توجــد بوصفها شيئا ماديا بل توجــد بتصديقنا عليها واقرارنا بصحتها ، ونحن فى هذا مقودون بالمعنى ، ملزمون بما ينبغى أن يكون(٧٥) •

وكذلك الحال فى النزعة الانسانية عند شيلر الذى يوحد بين الواقع reality والقيم ، كما يوحد بين الحقائق truths والقيم ، فى قوله بأن الحقائق قيم منطقية(٧٦) • ومن العبث لديه البحث عن أى ضرب من ضروب الوجود يمكن أن يكون متحــررا تماما من التقويم ، فهــذا هو ما يدلنــا عليه التاريخ(٧٧) •

---

73 — Quoted in Magill, op. cit, P. 697.

74 — Ibid, P. 699.

75 — Runes Dictionary of Philosophy, art. Rickert.

76 — Schiller, Studis ein Humainsm, P. 7

77 — Schiller, art. Value, in Encyclopeadia of Religion and Ethics.

N. Hartmann (+ ١٩٥٠) فالقيم عنده اطارات التجربة الانسانية للأشياء من حيث هي طيبة ، أو سيئة ، وقد أقام بذلك الأخلاق — أو الاكسيولوجيا بوجه عام — في نطاق مبحث الانطولوجيا مخالفا للاتجاه التقليدى للفلسفة ، لأن كل شيء عنده خاضع للتقويم(٧٨) ، كما أن القيم هي التي تحدد وتعين الوجود ولكن على نحو غير مباشر (٧٩) .

أما « ماكنزى » (+ ١٩٣٥) فيعد القيمة مبدأ مفسرا interpretative principle (٨٠) بعد انهيار تصور الجوهر أو الماهية essence القديم في الفلسفة تحت تأثير العلم الحديث ، بل انه يعمد الى تصنيف الفلاسفة ومذاهبهم على أساس موقفهم من القيمة(٨١) . ويعقد الأمل في حل مشكلات الفلسفة على ما يقدمه من مذهب مثالى يكون الفهم الواضح لما تعنيه القيمة(٨٢) ، بعد أن آثر تصور القيمة على غيره من تصورات ؛ وقد ناقش ماكنزى تفصيلا المبررات التى دعته الى ايثار تصور القيمة على الخير أو الخيرية ، فمنها انطواء تصور الخير على درجة كبيرة من الابهام ، لأن ما يفهم منه في الغالب فعل الخير والاحسان الذى يعنى الارادة أو الرغبة الموجهة لما هو خير (بالمعنى الخلقى الضيق) ، كما أن الخير يقودنا الى نظريات لم ينقضى حولها النزاع والجدل ، وهذا ما تفترق فيه القيمة عن تصور الخير الذى قد لا يسمح بأن تدلف

78 — Quoted in Magill, op. cit., P. 870.

79 — Lewis W. Beck, art. Hartmann, in **Encyclopedia of Morals,** edited by Fern.

80 — Mackenzie, op. cit., P. 21.

81 — Ibid, P. 75.

82 — Ibid. P. 87.

الى رحـابه قيم الحق والجمال ، كما أن القيمـة تيسر لنـا الاقـرار بالتدرج ، بينما يوحى الخير بشيء مطلـق لا يقبـل المناقشة ، فمن المتعذر فى تطبيقه على الأشـياء والأشخاص ، وهم ناقصين متناهين ، تسويغ نسبة الخير ، تلك السمة المطلقـة ، اليهم ، بينما يمكن أن ينسب الى كافة الاشياء والاشخاص بعض درجات القيمة أو الاسـتحقاق ، فالقيمة لا توحى بما هو مطلـق ، بل تسلم بقيمة أكثر أو أقل فى الدرجة، كما ليست هناك أية مشقة أو حرج فى التحدث عن قيمة موجبة وقيمـة سالبة . ويقـول ماكنزى أن ضيق تصور الخير قد أدى بنيتشه الى التصريح بأن هناك من السمو ما يجـاوز الخير والشر(*) ، مثلمـا أدى غموض ما هو « خلقى » به وبغيره الى وصف أنفسهم بأنهـم « لا أخلاقيون » بمعنى أنهم لا يعترفون بأي مثل خلقية . وليس فى وسع نيتشه وغيره القـول بأنهم يبحثون عما وراء القيمة ، أو القـول بأنهم يتجاوزونها مثلما يجاوزون الخير ، وكل ما يسعهم قوله هو أن تصوراتنـا للقيمة تتطلب مراجعة ، فالقيمـة تتغير بتغير الظروف ولكن الخيـر مطلق لا يتحول .

وينتهى ماكنزى الى أن القيمـة تعبير فيه من السيولة والمرونة ما يجعله قابلا للتعديل والتحوير أكثر من تصور الخير ، فى عالم يعرض له التغير وتتعدد فيه العلاقات[83] .

والمذهب الفلسفى عند « ايربان » نسق من القيـم طالما كانـت كل قضية تقـال عن الواقـع تقويما بصـورة أو بأخرى . كما أن الجواب عن مسائل القيمـة هو مفتاح التفسير الفلسفى للواقـع بأسره[84] .

(*) لنيتشه مؤلف بعنوان « بما وراء الخير والشر »
Beyond Good and Evil

Ibid, PP. 91 — 5.

84 — Urban. art. Value in **Encyclopoadia Britannica, 1957,**

وتردد فلاسفة آخرون فى الاعتراف « بالقيمة » طابعا صريحا لمذاهبهم وان كانت تقوم بالفعل بدور المحرك الأول لفلسفتهم . فسارتر ، رغم ضآلة ما يخصصه فى مؤلفاته لمناقشة مشكلة القيمة ، أو الأخلاق بصفة خاصة ، الا أن وجوديته كلها أخلاقية الطابع بالمعنى الواسع (٨٥) ، فهو يقول أن غاية الوجودية هى اقامة ملكوت انسانى يكون نسقا من القيم ، المتميزة عن العالم المادى ، وليس نسقا من الخواص المشكلة للمنضدة أو الحجر(٨٦) الحياة عنده هى المعنى الذى يختاره الانسان لها .

كذلك ديوى ، فى محاولته اعادة بناء الفلسفة بحيث يجعل منها فلسفة عملية تتوحد مع الاخلاق وتتطابق مع نظرية القيمة ، ليعيد بناء الأخلاق ونظرية المعرفة على أساس من نزعة تجريبية طبيعية : فكل أحكام القيمة والأخلاق لابد أن توضع على قاعدة من العلم ، ومن ثم يمكن اخضاعها للتحقق التجريبى بحيث يمكن أن نرى ما تؤدى اليه من نتائج ، وأن نتثبت من حل المشكلة التى تثيرها أو تعرض لها(٨٧) . والقيمة عنده لا توجد منعزلة مستقلة ؛ بل هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للوجود ، واعادة تشكيل له تحقق به غايات منشودة(٨٨) . والعلاقة بين الأشياء من جهة أنها موضوع للمعرفة ، وبينها من جهة أنها قيمة ، هى العلاقة بين « الفعلى أو الواقعى » actual ، وبين « الممكن » possible ، فالأول يقوم على أحوال معينة ، والثانى يدل على غايات أو نتائج لم توجد

---

85 — Frankena, op. cit., P. 434.

86 — Sartre, **Existentialism and Humanism, English trans. by Miret P. 45.**

87 — Frankena, op. cit., P. 377

٨٨ ـ ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٢٤

يعد ، فالممكن بالنسبة الى موقف فعلى معين هو مثل أعلى لذلك الموقف. ومن وجهة نظر التعريف الاجرائى operational — أى التفكير فى صيغة من الفعل — يعد الممكن والمثالى فكرتين متكافئتين[٨٩] . والعلاقة بين الواقعى والمثالى ضرورة يمليها الفعل الذى لابـد له من أن ينتظم بذكاء ، والذكاء يرتبط عند ديوى بالتقويم ، فهو يقترن بالحكم أى باختيار وسائل وترتيبها لتحقيق نتائج ، وباختيار ما نتخذه غايات لنا ، والانسان ليس ذكيا لأنه يملك العقل الذى يدرك به الحقائق الأولى البينة بذاتها ، والمبادىء الثابتة التى تستنبط منها أحكامه بل لقدرته على تقدير الممكنات وتقويمها فى موقف معين ، وسلوكه وفقا لهذا التقدير والتقويم[٩٠] .

ويمكن أن تضم الى الأمثلة السابقة ما حاوله « وادنجتون » Waddington فى اثبات أن الانسان حيوان خلقى ، ولكن على أساس من نظرة محدثة معدلة لآراء سبنسر[٩١] .

وقد لا يأتى تصور القيمة صريحا على الدوام فى مذهب كل فيلسوف حديث ، كما لا يستقر فى مكان متعارف عليه عند كل مذهب ، بل قد يستبدل به تصورات أخرى ، لذلك تتباين مواضعه فى مختلف المذاهب ، ففى الأمثلة الأخيرة تجلى تصور القيمة سائدا منتشرا فى سائر المذهب عند من يوليه الأهمية العظمى ، فيجعله محور فلسفته وتطليعها ، ولكنه عند من يفردون له مجالا محدودا يزاول فيه نفوذه وسلطانه ، فليس بينهم اجماع على هذا المجال ، فمنهم من يكتفى به تصورا للخير أو الصواب فى الأخلاق ، والى هؤلاء يرد معظم ما قيل

---

٨٩ — المرجع السابق ، ص ٣٢٧

٩٠ — المرجع السابق ، ص ٢٤٠

91 — Waddington, The Ethical Animal, passim

في القيمة ، ومنهم من يخفى على الحـق أعظـم قيمـة ويرد اليـه سائر القيم ، لتصبح الأخلاق منطق السلوك وليس المنطق هو أخلاق الفكر كما كان يقـول ريكرت[٩٢] ، لأنه يدرس شروط تناسق السلوك مع المثل الأعلى ، كما يدرس علم المنطق تناسق الفكر مع مستوياته[٩٣]. ومنهم من يضع الجمال تتويجا للقيم كافة مثل بولدوين ، وماكنزى ، ومور[٩٤] الذى يتبدى الخير المثالى عنده فى حـال من الوعى تقترن فيها بهجة التأمل الجمالى بمسرة الاعجاب بالخصال الكريمة فى الغير[٩٥]». كما جعل هربارت Harbart (+ ١٨٤١) الأخلاق فرعا من علم الجمال الذى كان من أول رواده ومؤسسيه[٩٦] .

ومنهم من جعل الدين أو القداسة كمال القيـم وقمتها الشامخة ، فمجال القيـم عند ريتشل هو الدين ، كما أن الدين عند « هوفدنج » Hoffding (+ ١٩٣١) هو صيانة القيم[٩٧] .

وقد حمل « كير كجارد » حملته الشعواء على مدرج الجمال ثم على مدرج الأخلاق ونقدهما لحساب المدرج الثالث الأخير من مدارج السلوك، وهو مدرج الدين[٩٨] .

---

٩٢ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٧٤٠

٩٣ — د. توفيق الطويل ، المرجع المذكور ، ص ٣٠٧

٩٤ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٣٥

95 — Quoted in Magill, op. cit., P. 755.

٩٦ — د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ص ١٦٥ — ١٦٦.

97 — Laland, op. cit., P. 3.

٩٨ — د. عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ ص ص ٢٣٣ — ٢٣٤

٤ ـ مسائل القيمة ومباحثها

أ ـ القيمة والالزام　　　　ب ـ القيمة والتقويم

جـ ـ القيمة وأحكام القيمة　　　　د ـ طبيعة القيمة

هـ ـ أنماط القيم

تمهيد :

رأينا أن الاتفاق لا ينعقد بين كل من عرض للقيمة من الفلاسفة على تحديد مكانة معينة لها من المذهب الفلسفى ، فمنهم من يبدأ بها مدخلا ، ومنهم من يجعلها محورا تدور من حوله تفصيلات مذهبه ، ومنهم من يخصص لها ركنا منزويا ، ومنهم من يزج بها داخل موضوع آخر يطويها مع غيرها من تصورات . كما عرفنا أن الفلاسفة يتفاوتون فى درجة التصريح بموقفهم من القيمة أو اضماره ، بحيث يتيسر تحليل موقفهم أحيانا ويتعذر أحيانا أخرى . ويبدو أن السبب فى ذلك انما يرجع الى تصور القيمة نفسه من حيث هى مشكلة لم تقرر بعد قواعد تعريفها وقياسها ، والتمييز بين اتجاهاتها ومدراسها على غير ما نجد عليه مباحث الانطولوجيا والابستمولوجيا ، التى صقلت تصوراتها وقواعدها قرون طويلة من الحوار الفكرى الخصيب .

وللقيم طابعها الاشكالى البارز ، فهى ذات دلالات مختلفة تتعدد بقدر ما تتعدد المجالات التى تطلق عليها ، فرغم أنها نظرية حديثة فى الفلسفة ، الا أنها مفهوم له ما صدقاته الهائلة التى تنتشر فى اللغة المعتادة ، واللاهوت ، والاقتصاد ، وعلم النفس والاجتماع ، فضلا عن العلوم المعيارية المعروفة : المنطق والأخلاق والجمال . وكثيرا ما يحيط الغموض بمصطلح القيمة فى مختلف استعمالاته ، وكذلك عندما

يستبدل به مصطلحات أخرى (٩٩) • فهو نادرا ما يضطلع بتبعته وحده ، بل يقترن بتصورات وعبـــارات أخرى وثيقة الصــلة به ، تكون بمثابة العلامات الكاشفة عن وجود القيمة والدالة عليهـــا ، مثل « الينبغية » او الالزام onghtness or obligation ، والتقويم ، وأحكام القيمة • ولا يتفق الباحثون جميعا على مزج القيمة بتلك التصورات الســـابقة •

(أ) القيمة و « الينبغية » أو الالزام :

يفرق « فرانكنا » تفرقة قاطعة بين القيمـــة وبين الالزام ، وهو الينبغية فى مجال الأخـــلاق ، وهو يصنف مجال الأخـــلاق الى فئتين : الأولى أحكام القيمة ، وهى الأحكام بصدد الخير أو الشر ، والرغبة فى موضوعات معينة أو الرغبة عنهـــا ، وهى تدخل فى باب نظرية القيمة أو الاكسيولوجيا • والثانية أحكام الالزام ، وهى التى تكون بصــــدد الصواب أو الخطأ ، والحكمة أو الخرق فى أفعال معينة : وهى تقع تحت نظريات الالزام أو ما يسمى « بالديونتولوجيا » Deontology أى نظرية الواجب (*) ويقول فرانكنا ان الاخلاق ظلت حتى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين لا تفرق بين نظرية القيمة ونظرية الالزام ، ولكن نظـــرية القيمـــة استطاعت أن تنفصـــل أخيرا وخاصـــة عند لوتسه وريتشل ومأينونج واهرنفلس وايربان وبرى • وثمة سؤالين رئيسيين توجههما نظـــرية القيمة فى رأيه ، يتعلق الأول منهما بمكانة الخيرية ــ أى القيمة ــ هل هى ذاتية أم موضوعية ، نســـبية أم مطلقة ، بينمـــا يتعلق السؤال الثـــانى بتعريف الخير والخير الأسمى • أما فى نظـــرية

---

99 — Mackanzie, op. cit., P. 91.

(*) اتخذها بنتام عنوانا لاحد مؤلفـــاته وقصد به علم الواجب تمييزا له عن الخير وقد نشر عام ١٨٣٤

الالزام فيحل الصــواب أو الخطــأ مكان الخير أو الشر فى السؤالين السـابقين [١٠٠] .

والى مثل ذلك ذهب وسترمارك فى قوله بأن التصورين المتعارضين اللذين يتنازعان الســيادة فى بحوث الأخلاق هما « ما ينبغى أن يكون » أو الواجب (ويعنى بهمــا نظرية الالزام) ، والثانى هو « الخيرية » (ويعنى به نظــرية القيمة ، ويرى أن كانط لم يفصل بينهما لأن الخير عنده هو ما ينبغى أن يفعل ، بينما يفصل غيره بينهما [١٠١] .

والواقع أن كانط لم يكن وحده ، كما يزعم وسترمارك ، فى رفض الفصــل بين القيمة والالزام ، ويبدو أن هذا الفصل لم يكن له وجوه الا بمقتضى الأسبقية الزمنية لبحث الالزام قبل القيمة ، فتصور القيمة يتسع بحيث يستغرق معه كل صور الالزام الخلقى الذى يمكن أن نعده حالة خاصة من أحوال القيمة ، فمور مثلا يجعل من القيمة والينبغيــة تعبيريــن مترادفــين يعنيــان الشىء نفســه [١٠٢] ، كمــا نجــد عنــد ماكنزى هــذا المعنى نفسه ، فهو رغم اتخاذه لتصــور القيمة مبدأ تفسيريا يشــمل المذهب الفلسفى كله ، الا أنه يصل بين تصــور القيمة ، من حيث هى كذلك ، وبين ما ينبغى أن يكون وبين الخير ، غير أنه آثر استخدام القيمة تصورا محوريا لمذهبه المثالى [١٠٣] ، كما قدمنا .

وعلاقة القيمــة بالواجب (ما ينبغى أن يكون أو الالزام) عنــد نيكولاى هارتمان لا تختلف عــن علاقة الغــاية بالارادة ، فالواجب لا ينفصل فى وجودنا عن النزوع الى القيمــة [١٠٤] ويعتقد هارتمان أن

---

100 — Runes **Dictionary of Philosophy, art. Ethics.**
101 — Westermarck, op cit., P. 119.

١٠٢ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٧٢

103 — Mackenzie, op. cit., PP. 96 — 8.

١٠٤ — د. عادل العــوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ٢٠٠

ضروب القيم والالزام لها وجودها المستقل فى نطـاق الماهية بمعناها الفنومنولوجى ، ولكنها تهىء للبشر أسس الاخلاق (١٠٥) • وهو يميز بين ثلاث مستويات من الينبغية : الأول هو الينبغية المثـالية وهى الشرط أو الحالة الصوريـة لايـة قيمة ، فالقـول بأن «س قيمة» تعنـى أن «س ينبغى أن تكون» ، فالينبغية هنا هى العلة الصورية للقيمة بينما القيمـة هى العلة المـادية للينبغية • والمستوى الثـانى هو الينبغية الوضعية أو الايجابية positive التى هى خاصة علاقية لقيمة ينبغى أن تكون مثاليا ولكنها ليست متحققة فى الوجود • وليس ثمة ينبغية وضعية لا تكون ينبغية مثالية على حين أن هنـاك قيما لا تؤسس على الينبغية الوضعية بينما هى موضوعات للتأمل الأكسيولوجى وليست للسعى العملى • أما المستوى الثالث وهو الينبغية الفعلية (todo) فلها أساس مختلف ، فعندما يصبح تحقيق الينبغية الوضعية هدفا للسعى لدى فاعل نشط حـر ، فانها تتطلب منه ينبغية فعلية ، وهـذه بدورها تعتمد على الينبغية الوضعية عند الشخص وعلى قدراته وموقفه الواقعى (١٠٦) •

ويتبين مما سبق أن الفصل بين القيمة وبين الينبغية أو الالزام ، فى صورتها الخلقية ، انما هو فصل متعسف، فيه من التحذلق أكثر مما فيه من الصدق ؛ فهى جميعا دوائر متداخلة لا تتخارج معانيها ، وقد رفض الكثير أن تختص القيمة بالخير وينفرد الالزام بالصواب ، بحيث لا يتصل الواحد بالآخر • فالاثنان معا ينتمان الى مجال مشترك هو التقويم الذى ينطبق على الغـاية التى تنتخب ، وعلى الوسـيلة التى تحقق هـذه الغاية ، ويبدو أن الخير أو الشر انما يتعلقان بالغاية بينما يتعلق الصواب والخطأ بالوسـيلة (١٠٧) •

---

105 — Qoted in Magill, op. cit., P. 870.
106 — Quoted in **Encyclopedia of Morals**, art. Hartmann..

١٠٧ — راندال وبوخز ، مدخل الى الفلسفة ، ص ٢٧٨
وكذلك ذهب شيللر فى مقاله عن القيمـة فى موسوعة الدين والاخلاق •

(ب) القيمة والتقويم :

أما التقويم فيميز ماكنزى بينه وبين القيمة ، قائلا بأن التقويم ليس دائما هو القيمة ، أو بلغة سدجويك : ما هو مرغوب فيه desired ليس دائما هو ما يمكن أن يرغب فيه desirable وعندما تحدث نيتشه عن تحول وقلب التقويم transvaluation لم يكن يقصد قط - فى نظرية ماكنزى - تحولا فى القيم ذاتها ، بل تبديلا لتقويماتنا السائدة (١٠٨) .

غير أن وراء هذه التفرقة تحتجب فكرة مثالية معينة من القيمة تؤمن بثبات القيم وموضوعيتها واستقلالها عن أى أثر من آثار عملية التقويم التى بواسطتها تنسب قيمة الى شىء أو تقدر قيمته ، وتفضى هذه التفرقة بالبعض الى المغالاة فى وضع السدود والحدود بين هذه وتلك ، ويشبه ذلك الى حد ما ، ما ذهب اليه اميل بريبه فى أن الناس جميعاً يتفقون حول قيمة بعينها ، ولكنهم يختلفون حول انطباقها على هذا الشىء أو ذاك (١٠٩) .

بيد أن هذه التفرقة بين مسائل القيمة ومسائل التقويم انما هى تفرقة مدرسية لا يقرها الواقع ، فلا ريب أن القيم ، حتى على زعم موضوعيتها وثباتها ، لا تقف فى فراغ . ولابد أن يكون ثمة من يكتشفها ، ويدركها ، وينشدها ، فيما يكتنفه من عالم حافل بالبشر والاشياء ، والصفات والصلات ، وعملية التقويم هى الفعل أو الاتجاه الذى يتم به نسبة القيمة الى كل ذلك ، وخلعها عليه ، أو اكتشافها فيه ، وفقا لفهم كل منا للقيمة ، وتعريفنا لها .

108 — Mackenzie, op cit., P. 101.

١٠٩ — ريمون روييه ، فلسفة القيم ، ص ١٦

(ج) القيمة وأحكام القيمة :

وقياسا على ذلك تكون النظرة الى علاقة القيمة بالتفرقة المشهورة بين أحكام القيمة وأحكام الواقع ، فبحسب نظرة الباحث للقيمة ، وفهمه لها تكون نظرته لهــذه التفرقة . فالبعض لا يعترف بحكم للقيمة على الاطلاق لعدم توفر شروط الحكم فيه ، بينما هو عند البعض الآخــر الأصــل الذى تتفرع عنــه كل الأحكام الاخــرى . ويتوسط جمهرة الباحثين هذين الموقفين ، فيسلمون لاحكام القيمة بنطاق نفوذ يتميــز به عن غيره . ويصدر كل من تلك المواقف عن تصور كل فريق للقيمة من حيث طبيعتها وأنماطها .

(د) طبيعة القيمــة :

وتعريف القيمة بحيث يشمل كل صورها أمر بالغ المشقة ، وتتباين الاجابات المباشرة عن السؤال عما هى طبيعة القيمة أو ما هو تعريفها بتباين الاتجاهات والنزعات التى تعالج مشكلة القيمة ، فهناك من ينكر امكان تعريفها وتحليلها الي أبسط منها ، الا أن أغلب الباحثين متفقون على امكان تعريفها وتحديد طبيعتها .

أما المسألة التى تحتل المكانة الأولى من الأهمية من بين مسـائل طبيعة القيمة فهي ما جرت العادة عليه فى التمييز بين القيم من حيث هى وسـيلة مفضية الى غاية ، ومن حيث هى غاية تنشد لذاتها . فالأولى قيم خارجية أو وســلية instrumental تختلف باختلاف حاجات الناس ومطالبهم ، بينما الثـانية باطنية ذاتية تستقل بنفسها عن مثــل ذلك الاختلاف ، فقيمتها فى ذاتها ، وتسمى القيم من هذا النوع الأخير بالقيم أو المثل العليـا ، وهى وحدها ، فى رأى البعض ، موضع بحث

الفيلسوف (١١٠) • ولكنها ليست كذلك عند سائر الباحثين ، على نحو ما سيرد ذكره تفصيلا فى تصنيف نزعات واتجاهات من عرضوا لنظرية القيمة ، فمنهم الذين يضعون الوسيلة على قدم المساواة مع الغاية عند التقويم ، فكل من الوسيلة والغاية يتبادل مركزه ومكانه مع الآخر • وليس ثمة غاية مطلقة لا تكون وسيلة لغيرها ، كما أن من الممكن أن تعد الوسيلة غاية فى مرحلة من المراحل • فالحياة تغدو عبئا ثقيلا على الاحتمال اذا لم تكن الوسائل غايات فى آن واحد ، واذا لم تكن لها قيمتها الخاصة ، أو اذا ظلت الوسيلة دائما كالدواء المر المذاق لا قيمة له فى ذاته الا أن يلتمس وسيلة للشفاء •

والمسألة الثانية هى طبيعة القيمة من حيث هى ذاتية أو موضوعية أى هى صفات عينية للأشياء لها وجودها المستقل عن العقل الذى يدركها ، أم هى من وضع العقل واختراعه (١١١) •

وتتخذ هذه المسألة أحيانا صورة التعارض بين القيمة والواقعة fact ، أو القيمة والوجود existence اذا ما كانت القيمة تعنى عند البعض وجدانا أو اتجاها ازاء دافع مستقل عن الانسان ، وتستقطب العلاقة بينهما الى ذات وموضوع • وهناك من يرفض هذا الاستقطاب لأن القيمة عنده ليست اما ذاتية أو موضوعية ، بل هى دائما قيمة علاقة ، أو قيمة حال (١١٢) •

وتتفرع عن الموقف من ذاتية القيم وموضوعيتها مسألة ثالثة تتعلق بنسبية القيم أو اطلاقها ، وهى ليست امتدادا مباشرا للقول

---

١١٠ — وولف ، أ ، فلسفة المحدثين والمعاصرين ، ترجمة د . أبو العلا عفيفى ، ص ٢٦

كذلك د. توفيق الطويل فى أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١١ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ٣٠٤

١١٢ — راندال وبوختر — مدخل الفلسفة ، ص ١٦٨

بالذاتية أو الموضوعية ، فليس كل من أقر بموضوعية القيم يسلم أيضا باطلاقها • وليس كل من يقول بذاتيتها مقر بنسبيتها ، متى انطوت الذاتية فى نظرة على قصال مشترك بين البشر يتكافأ نصيبهم منها بصورة مطلقة •

(هـ) أنماط القيم :

حظى ثالوث القيم التقليدى ، الحق والخير والجمال ، بتقدير كل من عرض لمشكلة القيمة ، بل أن له تاريخه العريق الذى يكاد يستقل عن مسائل الاكسيولوجيا فى وضعها الراهن وتاريخها الحديث ، بعد أن أصبحت مبحثا من مباحث الفلسفة المحدثة فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين • ولكن رغم ما يكنه باحثو نظرية القيمة من تقدير لهذا الثالوث الراسخ على مر الزمان ، فانهم لا يعفون أنفسهم من مواجهة السؤال عن وحدة القيم أو تعددها ، ومحاولة الاجابة عليه • فمنهم من يكتفى بالقيمة مفهوما عاما له ما صدقاته المنتشرة على مدى فاعليات الانسان ، فكرا وسلوكا ، وبالتالى يمكن توحيدها • كما يوحد بعضهم بين الحق والخير ، أو بين الحق والجمال ، أو بين الجمال والخير • كما يوحد البعض الآخر بين القيم الثلاثة بحيث تكون الغلبة لواحد منها على سائرها • ويقابل هؤلاء ، من يرون فى القيم تعددا أصيلا وتنوعا الى غير حد ، بقدر تعدد وتنوع مجالات النشاط الانسانى •

ويتوسط هذين الفريقين المتعارضين عن يسمحون بعدد محدود من القيم ، فهناك من يضيف القيمة الدينية قيمة رابعة(١١٣) • ومنهم من يضيف الى الحق والخير والجمال نوعين آخرين من القيم هما القيم السيكلوجية والقيم التاريخية ويقصد بها القيم الاجتماعية(١١٤)•

---

١١٣ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، الموضع المذكور .

114 — Urban, in **Encyclopaedia Britannica, art. Value.**

ومنهم من يصرح بست هي عند شيللر : القيم المتعلقة باللذة hedonic والقيم الجمالية والنفعية والخلقية والدينية والمنطقية(١١٥) • وكذلك الأمر عند بولدوين مع استبدال القيم الاقتصادية والاجتماعية بالقيم الدينية والمنطقية(١١٦) •

ومنهم من يميز بين عدد معين من مستويات القيم ، فهناك المستوى الأدنى وهو اللاعضوى ، ومستوى القيم الحيوية ، والروحية، والدينية : كما هو الحال عند ماكس شلر Scheler (١١٧) •

ويتردد فريق من الباحثين بين اقرار وحدة القيم وانكارها فلالاند يسمح بنوع من التوحد أو المطابقة المضمرة بين القيم ، تتجلى فيما يسميه بالموازاة الصورية parallelisme formal e التى تكاد تكون تامة بين المسائل الخاصة بالقيم الجمالية والمنطقية والخلقية ؛ فالعلوم المقابلة لهذه القيم الثلاثة تمضى جميعا الى تعريف وتحديد تصور يقابل بين ضدين بحيث يتناسب الضدان فى كل علم من العلوم المعيارية الثلاثة : المنطق والأخلاق والجمال : مع الضدين فى العلمين الآخرين ، فمن المعقول السليم والسقيم ، ومن الأخلاق السامى والدنىء، ومن النفوس الفتانة والغليظة • كما أن الدليل العقلى يناظره الضمير الخلقى والذوق الجمالى • وبعض الناس للحقيقة يقابله بعض النظام وبعض الجمال • والشك المنطقى يكرر نفسه فى الشك الخلقى ، بل ان المشاعر الدينية أيضا لا تتخلف فيها هذه الموازاة(١١٨) •

---

115 — Encyclopaedja of Religion and Ethics, art. Value.

116 — Baldwin Dictionary of Philosphy and Psychology, art. worth.

١١٧ — د. عادل العوا ، المرجع المذكور، ص ص ١٨٢ — ٢٨٣

118 — Lalande, op cit., PP. 12 — 13.

ورغم هذا لا يقبــل لالاند أن يرد مشاعر أحــكام القيمة الى الوحــدة ، فللمجتمعات شأنها شأن الفــرد ، وهو خليتها ، حيــاة مادية لهــا قيمها الانانية ، كما أن لهــا حياتها الروحية بما لها من القيم المنطقية والجمالية والخلقيــة المتوازية فيما بينها ، والمتجهة نحــو وحدة المعقــول بوصفها غايتها القصوى ، ولكنها نائية الى غير نهاية[١١٩] .

فهذه كلها أمثلة على مدى تفــاوت الاستجابة من مسألة وحــدة القيم أو تعددها فى موقف الفيلسوف من أنماط القيم .

ومتى أضيف موقف الباحث من أنماط القيــم الى موقفــه من طبيعتها ، من حيث تعريفهــا ، ومن حيث هى وسيلة أو غاية ، ذاتيــة أو موضوعية ، نسبية أو مطلقــة ، فانه يؤلف نظرة منسجمة تمكننا من وضع الباحث ضمن فريق أو فئــة معينة من تصنيفنا لنظريات القيمــة أو مواقفها .



119 — Ibid, P. 27.

الفصـــل الثانى

مواقف القيمــة

الفصل الثـانى

« مواقف القيمـة »

١ ــ تصنيف مواقف القيمة :

ليس هناك تصنيف موحـد لمواقف الباحثين المتعددة من نظرية القيمة ، ولكن تتباين التصنيفات بتباين المحتوى النوعى للقيمة ، فهناك تصنيف لمواقف المفكرين من قيمـة الحق ، يختلف عن تصنيف مواقفهم من قيمة الخير ، كما يختلف عن مواقفهم من قيمة الجمال وغيرها من القيم النوعية الأخرى • بل ان كلمـة الباحثين لا تجمع ــ حتى فى نطاق كل قيمة على حـدة ــ على تصنيف بعينه[١] • ويمكن أن نرد هـذا الاختلاف ، فى جانب منـه ، الى حداثـة الاعتراف بنظرية القيمة مشكلة للفلسفة ، كما يمكن رده ، من جانب آخر ، الى تجدد الفكـر الانسانى المتصل ، واستحداث مواقف جديـدة تتمرد على أسار التصنيفات المـاضية •

ويظهرنا تصنيف مواقف القيمـة واتجاهاتها عنـد كل من حاول ذلك من الباحثين ، على نظـرته الخاصة من تصور القيمة ، وموقفهـا من مكانتها فى مذهبـه • فمنهم من جعلها[٢] امتـدادا لموقفـه من الوجود والمعـرفة • وهـذا هو الاتجـاه الغالب عند معظم من عرض لمشكلة القيمـة ، ومنهم من جعلها بداية لفلسفته ومفتاحا لفهمها ، مثـل نيتشه وشيللر ، ولعـل هذا من أسـباب اختلاف النظرة الى تصنيف اتجاهات القيمة •

وقد سبق القول بأنه متى أضيف موقف الباحث من أنمـاط القيـم ، وحدتها أو تعددها ، الى موقفـه من طبيعتها ، من حيـث تعريفها ، ومن حيث هى وسيلة أو غايـة ، ذاتيـة أو موضـوعية ،

نسبية أو مطلقـــة ، فانه يؤلف نظـــرة منسجمة تضـــعه ضـــمن فريق أو فئـــة معينة من نظـــريات القيمة أو اتجاهاتها ، غير أن الأمر ليس يسيرا هينا • فليس من اللازم لمن يقـــول بأنها غاية تنشد لذاتها أن يسلم بموضوعيتها واطلاقها ووحدتها • فقـــد تعدها طائفة من الفلاسفة غاية فى ذاتها ، ولكن على أن يكون لكل ذات فردية غاياتها المطلقـــة الخاصة التى تتعدد بتعدد الأفراد والذوات • ولا ضرورة لمن يقول بأنهـــا وسيلة مفضية لغـــاية أن يقر بذاتيتها ونسبيتها وتعددها ، فى كافة الاحوال والظروف ، فقـــد يزعم بعضهم انها وســـيلة وليســـت غاية ، ولكنهم قد يرون أن البشر جميعا يتصرفون على ذلك النحـــو بطريقـــة لا تختلف فيما بينهم • فهنـــاك اذن فى مواقف القيمـــــة ما يمكن أن يسمى بلغـــة الرياضيات « تباديل وتوافيـــق » permutation and selection تجمع بين هذا وذاك ، فى صور مذهبية متعددة سنلتمس إجتلاءها فى فقرات تالية •

وهذا هو ما يجعلنا نختلف مع «جود» الذى فرق بين نوعين فقط من النظريات وقصرتصنيفه عليهما وهما: النظرة الذاتية الطبيعية ، وتشير فيها أحـــكام القيمة الى الفـــاعل نفسه ، فلا تتنـــاول طبيعة الموضـــوع الذى يحـــكم عليه ، بل حالة الشخص الذى يقـــوم بالحكم • ولا تعدو أحكامه أن تكون تبريرا للرغبات والحاجات والمطالب المتعلقـــة بالشخص أو المرتبطة بالمجتمع الذى ينتمى اليه • والنظرية الثـــانية هى النظرة الموضوعية المثالية ، وهى التى تثبت لموضوعات أحـــــكام القيمة صفات قائمة بذاتها هى التى تبرر الحكم عليها • والقيم بـــذلك صفات عينية مستقلة عن مصالح الشخص ، ومودعة فى طبائع الموضوعات التى يحكم عليها •

كما نختلف مع «ماكنزى» الذى صنف الفلاسفة جميعا الى واقعيين ومثاليين على أســـاس نظرة كل منهم الى القيمة • فالواقعيون يفسرون الحياة

الواعية للكائنات الروحية بالمادة والحركة ، ويفسر المثاليون المادة والحركة على أساس الفاعلية الروحية التى تتميز بسماها نحو القيم ، وهناك أيضا القائلون بالثنائية الذين يجمعون فى تفسيرهم للكون بين القيمة وبين الحركة الميكانيكية (١) .

ونختلف كذلك مع « برييه » الذى يفصل بين مرحلتين مرت بهما فلسفة القيم ، الأولى : فلسفة ذاتية وهى على نوعين : النظرية النقدية التى ترجع فى أصولها الى فلسفة كانط . فالقيمة عندها وليدة ضرورة تفرضها طبيعة الشخص المدرك (أو الذات) على الموضوعات ، والنظرية السيكلوجية ، والقيم لديها لا وجود لها خارج ميولنا وحاجاتنا . والمرحلة الثانية عند برييه هى النظرة الموضوعية التى تتعارض مع تلك النظرة الذاتية السابقة (٢) . ويلاحظ ان برييه يضع كانط وأتباعه بين أصحاب النظرة الذاتية الى القيم ، معارضا بذلك جود وماكنزى اللذين يضعانه أحد أعمدة النظرية الموضوعية أو المثالية ، كما يختلف جود وماكنزى فى تحديد موقف البرجماتية من القيمة ، فيضعهم جود بين فريق أصحاب النظرية الذاتية والطبيعية ، بينما يعدهم ماكنزى من أنصار نزعة مثالية عملية ولكن بلا أسس ميتا فيزيقية (٣) .

وأغلب الظن أن ضيق التصنيف واختزاله الى موقفين أو ثلاثة بحيث يقصر دون ادراك الفوارق والحدود التى تميز بين مواقف الباحثين من القيمة عن مواقف غيرهم هى التى تؤدى الى الخلط واللبس، فيجد المرء نفسه مقسورا على التضحية ببعض القسمات والخصائص الاصيلة عند كل باحث فى القيمة على مذبح تصنيف ثنائى .

1 — Mackenzie Ultimate values, P. 75.

٢ — أميل برييه ، اتجاهات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة د. محمود قاسم ، بيروت ، دار الكشاف ، ١٩٥٦ ، ص ص ٨٤ — ٨٥ .

3 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 87.

وقد حاول بعض من عرضوا لمواقف القيمة أن يجتنب كل تصنيف ضيق محدود ، فعمدوا الى عرض نظـرة كل باحث الى القيمة ، مكتفيـا بتسجيل وجوه التماثل والتباين بين نظرة باحث وآخر ، دون أن يخاطر بنسبة وجهات النظـر المتعددة الى مذاهب ونظريات معينة .

فاذا كان الفـريق الأول من المصنفين مقترا أشـد التقتير ، فان الفريق الثانى مسرف أشـد الاسراف ، لأن الفكر الفلسفى ، متى كان ناضجا فانه لا يقف عنـد مجرد التسجيل والاحصاء ، بل يرقى الى كشف الوحدة فى المتفرق ، والكل فى الاجزاء ، ولكن دون قسر أو ارغام، ولذلك توسط فريقى المقترين والمسرفين فى التصنيف ، فريق آخـر من الباحثين لا يضمهم عنـوان واحـد أو تشملهم نزعة بعينها . ولكنهم متفقون على رفض استقطاب تنوع الفكر الانسـانى وثرائه الى طرفين متعارضين يتوزعان سائر مواقف المفكرين ، بينما يختلفون على عـدد فئات التصنيف ، وعلى تسميتها .

فهناك « فرانكنا » Frankena على سـبيل المثـال ، يقسم مواقف القيمة الى :

(أ) النظريات الانفعالية الحديثة كما نجدها عند « آير » الذى يعتقد أن القيمة لا تحمل الا معنى انفعاليا أن صح أن يكون ذلك معنى على الاطلاق .

(ب) نظريات الحدسيين واللاطبيعيين non-natural الذين يرون أن القيمة فى غالب الأحيان خاصـة ذاتية باطنية لا يمكن تعريفها ، ومن ثم فهى موضوعية أو مطلقة ، مثل أفلاطون ومور Moore وروس D. Ross وليرد Laird وماينونج Meinong وهارتمان .

(ج) نظريات الأخـلاق الميتافيزيقية والطبيعية (ويبدو فى جملة

لهـذه النظريات معا تأثيره بنظرة جورج مور ([4]) ، ويميل أصحابها عادة الى الاعتقـاد بأن القيمة يمكن تعريفها على أسس ميتافيزيقية ، أو طبيعيـة (كأن تكون بيولوجيـة أو سيكلوجية مثـلا) ، وحكم القيمـة لديهم اتجاه معين يتخذه عقـل معين أو مجموعة من العقول ازاء الموضـوع الموصوف بالقيمة ، وتعد القيمة بالنسبة لبعضهم موضوعية أو مطلقة بمعنى أن لهـا مكانة وموضعا Locus واحدا من النـاس جميعا ، فالخير عنـد أرسطو هو ما تهـدف اليه الأشـياء كافة ، بينما تختلف القيمة عنـد بعضهم من فرد الى فرد أو من جماعة الى أخرى كما هو الحال عنـد هوبز و وستر مارك ويليام جيمس وبيرى([5]) .

ثم عاد فرانكنا فصنف نظريات القيمة — على أساس ما يشـير اليه بفلسفة ما وراء الأخلاق meta-ethical theory فى أمريكا منذ عام ١٩٣٠ حتى ١٩٦٤ ، الى النزعة الحدسية عنـد ايربان وليبمان ، والى النزعة التجريبية الخلقية بصورتيها الطبيعية عنـد بيرى وباركر Parker ، والبراجماتية عنـد ديوى Dewey وهوك Hook وليويس Lewis والى النظريات اللاعرفانية noncognitvie (وهى التى تنكر القيم موضوعا للمعرفة) عنـد جورج سنتيانا من الواقعيين النقديين ، وكارناب واريشينباخ وفايجـل من الوضـعيين المنطقيين ، وأخيرا الى النظريات الدينية الباحثة عن أخلاق يهودية مسيحية عنـد بول تيلليش Tillich ونيبور Niebuhr ، ويضم فرانكنا بعض فرق الوجودية الى هـذه الطائفة الأخيرة ([6]) . ويصرح فرانكنا بأن ما يفرق

4 — cf. Magill, op. cit., P. 759.

5 — Frankena, in **Dictionary of philosophy** edited by Runes, art. ethis.

6 — **Frankena, Philosophy, edited by schlatter,**

بين تلك الوجهات من النظـر هو اجاباتها عن الأسـئلة التى تدور حول معنى أحكام القيمة وتبريرها ، غير أن هـذه الاجابات تميل فى « عصر العلم » الى اتخاذ صـورة نظريات وآراء عن علاقة الأخلاق أو القيم بالعلم ، لذلك نراه يعرضها من ثنايا هـذه العلاقة (٧) .

ويشبه ما ذهب اليه فرانكنا من احتفاء بالعلاقة بين القيم والعلم فى هـذا العصر أثنـاء عرضه لنظريات القيمة والأخلاق ، يشـبه ذلك ما أقامته اليزابيث فلاور Flower أساسا لعرض وجوه النزاع الحاضر فى نظريات القيمة أو الفلسفة الخلقية بصفة خاصة ، فالمسألة الجوهرية فى نظـرها هى طبيعـة أو مكانة ومركز status الأحكام الخلقيـة (أو احكام القيمة بوجه عام) ، هل تصلح موضوعا للمعرفة يسرى عليها ما يسرى على الأحكام العلميـة ، أم هى انفعاليـة وليست موضوعا للمعرفة ؟ وعلى هـذا تنقسم الاتجاهات الى نزعة الشكاك ، وفلسفة الوضـعيين المنطقيين مـن ناحيـة ، والى مختلف النزعات الطبيعيـة والبراجماتية من ناحية أخرى (٨) .

أما « ريمون روييه » R. Ruyer فيقـدم تصنيفا أكثر مرونة وأفسح صدرا ، بحيث يكاد يستوعب أكثر نظريات القيمة ، ويبدأ أولا بالنظريات الطبيعيـة التى ترى فى كل نشـاط انسانى حادثا طبيعيـا يجرى مجرى الوقائع الخاضعة لحتمية القانـون الطبيعى . وقد تكـون القيمة لديها الغاية القصوى لشىء من الاشياء أو حالة يمكن حسابهـا ، وأمثلتهـا : أ ـ مذهب اللذة والمنفعة العـامة . ب ـ نظـرية هوبز الآلية للقيم . ج ـ نظرية فرويد الديناميكية للقيم . د ـ نظـرية القيمـة فى المـادية التاريخية عنـد ماركس . هـ ـ نظرية القيمـة المستمدة من قوانين الفيزياء . و ـ نظرية كوهلر kohler للقيمة .

---

7 — Ibid, Passim.

8 — E. Flower, in Aspects of Value, edited by Gruber, P. 24.

ثانيا : نظريات « الفاعل » الطبيعية ، والقيمة لديها فاعلية تصدر عن فاعل ، غير أنهـا ظاهرة طبيعية سـواء كانت سيكولوجية أو اجتماعية ، وتختلف عن النظريات الطبيعية السابقة من جهة أن القيمة ليست صـفة خاصـة بالموضوعات تبعث فى الشخص اهتماما أو ميلا أو رغبـة أو استحسانا ، بل القيمة هى نزوع الفـاعل ووجدانه الذى يتعلق بأحد الأشـياء ، وبقـدر نزوعه ووجـد انه تكون قيمـة ذلك الشىء (٩) • وهو يقسـم تلك النظريات الى نظريات سيكلوجية والى نظـريات اجتماعية ، فأما الأولى فأمثلتها : أ ــ نظـريات أصـحاب الفلسفات الخلقية فى القـرن الثامن عشر التى تجعل من الأخلاق علم نفس طبيعيا ، مثـل فولتير ، وديبوس Dubos ، وهتشسون ، وشافتسبرى وهيـوم • ب ــ نظـريات شـوبنهور ونيتشـه • جـ ــ نظريات الكانطيين المنشقين مثل هربارت ولوتسه ، وبنكه ، وان كانوا يقتربون من القول بواقعية القيمـة • د ــ نظـرية ماينونج هـ ــ نظرية اهرنفلس Ehrenfels و ــ نظرية فراينفلس Freinfels ز ــ نظريات ديوى وبيرى •

وأما النظريات الاجتماعية فأمثلتها : أ ــ نظريات علم الاجتماع الصـورى الألمـانى عنـد زيمل simmel وفيركانت Vierkandt وفيزه Wiese ب ــ نظرية دوركايم •

ثالثا : نظريات الفاعل اللاطبيعية ، وهى التى لا تعد القيم وقائع طبيعية ، كما أنها تنكر أن تكون مثـلا متعالية مفروضة على الأشخاص ، فهى لا تحدد فى نظرها الا بالفعل ، أى بمقتضى حكم الفاعل ، غير أن الفاعل هنا ليس ظاهرة طبيعية خاضعة لقوانين الطبيعة ، بل هو فـرد له انيته المستقلة الحـرة • ومن أمثلتها : أ ــ كانط ب ــ مدرسـة

---

٩ ــ روبيه ، فلسفة القيمة ، ترجمة د . عادل العوا ، ص ١٩٥

ماربورج وأعمدتها كوهن M. Cohen وناتورب Naturp وكاسيرر Cassirer • جـ ــ ليون برنشفيج Brunchwig • د ــ دوبريل Dupreel • هـ ــ نظرية القيمة الوجودية عند سارتر وبولان

رابعا : النظريات الواقعية : وهى تصرح بأن للقيم وجودا عينيا مستقلا عن الانسان ، وتعد الافلاطونية نموذجها المدرسى العريق ، كما تعد فلسفات العصور الوسطى القائلة بالواقع المثالى للخير والكمال الالهى أمثلة بارزة لها • أما امثلتها الحديثة التى تعلن موقفا صريحا من نظرية القيم فهى :

(أ) النظريات الواقعية الحديثة والقائلة بالقيمة كيفية ثالثية عند سانتيانا وجورج مورروهوايتهد والكسندر Alexander

(ب) مدرسة « باد » شبه الواقعية عند فندلياند •

(جـ) نظرية القيم الفنومنولوجية عند ماكس شلر وهارتمان •

خامسا : نظريات القيمة بوصفها « مشاركة » فاعل : وهى التى ترى القيمة علاقة أو دلالة أو تركيبا يجمع بين الذات والموضوع ، بين الفاعل وبين ما يقوم من موضوعات العالم • وتتبدى هذه النظرة فى صورة متعددة • ومن أمثلتها ما نجده عند « شترن » Stern، وجرفيتش Gurvitch وبارودى D. Parodi ولافيل ولوسن (١٠) Lesenne •

ويشير روييه الى الموازاة الماثلة بين تصنيف نظريات القيمة وبين تصنيف الرؤى الفلسفية التى تتناول العالم ، على نحو ما يقترح ديلتاى Dilthy ، الذى يميز بين ثلاث نزعات رئيسية هى :

١ ــ النزعة الطبيعية كما تتجلى عند الماديين والوضعيين وأصحاب الاتجاه العلمى ، والقائلين بالتداعى associationists ، وأصحاب

---

١٠ ــ روييه ، المرجع المذكور ، مواضع متفرقة •

مذهب المنفعة وهى لا ترى فى العالم الا وقائع طبيعية ترتبط فيما بينهـا بروباط العلية •

٢ ــ مثالية الحرية أو المثالية الذاتية عند سقراط وكانط وفشته والوجودية ، وهى تلح على ابراز أهمية الشخص الفاعل •

٣ ــ المثالية الموضوعية ، عند الرواقية وليبنتس وشلنج وهيجل ، وهى التى تعد الواقع فكرا • فمثالية الحرية تشبه عند ديلتاى نظريات الفاعل اللاطبيعية عند روبيه • كما تشبه المثالية الموضوعية نظريات القيمة الواقعية [11] •

ولا يخلو تصنيف روبيه ، مثل كل تصنيف آخر لنظريات القيمة ، من قدر من التعسف فهو يقيم الحدود والسدود بين نظريات متقاربة من ناحيه مثلما يبدو فى فصله بين نظريات الواقعية القيمية وبين نظريـات القيمة من حيث هى مشاركة فاعل ، بينما يطوى نظريات متعارضـة تحت عنوان واحد من ناحية أخرى ، مثلما يظهر فى ادراجه لشوبنهور ونيتشه مع سائر نظريات الفاعل الطبيعية فى فئة واحدة ، فضلا عن اغفاله بعض المواقف الاساسية من نظرية القيمة مثل النزعات البيولوجيـة والاقتصادية •

ومهما يكن من أمر ذلك التصنيف أو سواه ، فهو بمثابة خريطـة لمواقف القيمة تفرق بينها خطوط موهومة للطول والعرض ، وتفصل بين نظرياتها حدود موقوته لا يستحيل عبورها ، وعقد صلات القربى بـين جوانبها • ورغم ذلك فلا منجاة لنا من الافادة من التصنيفات السابقـة والاستعانة بها فى رسم خريطتنا الخاصة ، التى لن نضع عليها كافـة المواقف بطبيعة الحال ، بل سنبرز بعضها ، ونغفل بعضها الآخر ، مسوقين فى ذلك بالاتجاه الرئيسى للخريطة التى رسمت بغية ارشادنا وتوجيهنا فى

---

١١ ــ المرجع السابق ص ص ١٦١ ــ ١٦٢.

عرض مواقف القيمة ونظرياتها • ولا مفر من انتقاء ما يصلح من بين التفصيلات ، نقطا رئيسية ، نمد بينها الخطوط التى تصوغ الخريطة أو التصنيف فى نهاية الامر •

ونحن نبادر الى الافتراض بأن كل من يتحدث عن القيمة انما يتحدث عن الانسان ، بما له من فاعلية تسعى الى غاية ، مهما يكن من أمر تلك الفاعلية أو تلك الفاعلية أو تلك الغاية ، ومن ثم فنحن لا نقر روبيه على فصله بين نظريات طبيعية ونظريات فاعل طبيعى ، لانهما بلا ريب يفترضان معا وجود انسان فاعل تقع عليه تبعة التقويم ، ولذلك سنختزل كليهما الى فئة واحدة هى «المواقف الطبيعية» ، زاعمين أنها رسائر المواقف التالية فى التصنيف تفترض قيام فاعل انسانى يلتزم بالقيم ، على أن تنطوى تحت المواقف الطبيعية النظريات البيولوجية ، والنفسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية •

وأما النظريات الواقعية القائلة بالوجود العينى المستقل للقيم ، فسنضعها تحت فئة (المواقف المثالية) ، خشية الخلط بينها وبين الواقعية الابستمولوجية التى تقف منها موقف النقيض ، ونذرج تحتها المثالية الموضوعية ، والمثالية الذاتية والاتجاهات الفنومنولوجية كما نضم اليها نظريات القيمة بوصفها مشاركة فاعل عند لافيل ولوسن • ثم نفرد للمواقف البراجماتية فئة خاصة تنطوى تحتها النزعة الانسانية عند شيللر ووسلية Instrumentalism ديوى • وذلك لان فى (انسانية) شيللر ما يتجاوز مثاليته personal Idealism كما أن فى (وسلية) ديوى ما يسعى الى عبور الهوة القائمة بين النزعة الطبيعية والقيم الروحية •

كذلك تستحق المواقف الوجودية أن تفرد لها فئة خاصة يمثلها (نيتشه) استباقا وارهاصا ، وسارتر رائدا وعلما ، فهى ترفض الانضواء

تحت أية راية من رايات المذاهب والنزعات التقليدية ، كما تزعم انها استطاعت أن تتخطى المذاهب المادية والمثالية على السواء .

ومهمة هذا التصنيف لا تعدو أن تكون تيسيرا للباحث على ابراز أكثر مواقف القيمة أهمية ، وليست تعبيرا عن واقع الفكر الانسانى الذى يند بطبعه عن التصنيف الجامد ، فيتمرد على الحدود التى تغلق من دونه، ويخصب باللقاء والمزاوجة بين أضداده .

ويلتزم ذلك التصنيف الرباعى المقترح لنظريات القيمة ، الطبيعية، والمثالية ، والبراجماتية والوجودية ، بعرض المواقف الصريحة من القيمة بوصفها مبحثا حديثا من مباحث الفلسفة ، لذلك لن نعرض لرأى من أضمروا موقفهم من القيمة تحت عنوان آخر ، ونكتفى ببعض الامثلة البارزة ممن أعلنوا اتجاههم صريحا من نظرية القيمة .



٢ ـ المواقف الطبيعية

(أ) المواقف البيولوجية •

(ب) المواقف السيكلوجية •

(ج) المواقف الاجتماعية •

(د) المواقف الاقتصادية •

تمهيد :

لا تمثل المواقف الطبيعية مدرسة بعينها أو نزعة خاصة ، فهي أقرب الى أن تكون وجهة من النظر أكثر من أن تكون مذهبا وعقيده ، بل هي طائفة من المذاهب والآراء بلغت من التنوع والتعارض الحد الذي جعل بعض أنماطها منطويا على جوانب مثالية [١٢] • ولكن أصحابها متفقون على أن الانسان والارض والكون جميعا أجزاء من طبيعة واحدة كبرى ، تسري عليها قوانين واحدة ، وتدرس بطريقة واحدة ، ولا بد لكل تفسير أن يقع في نطاق ما هو طبيعي ، فليس وراء الطبيعة شيء ، وليس غير الخبرة الحسية experience مصدرا للمعرفة أو القيم• فالخبرة هي مصدر الاحكام العلمية مثلما هي منشأ أحكام القيمة ، وترد بذلك القيمة الى الذات أو الفاعل بما له من خصائص معينة ، يختلفون فيما بينهم عليها ، ولا ترد الى الموضوع ، ويعدون الذات ظاهرة طبيعية تخضع لحتمية قوانين الطبيعية • وقد يتنازعون في التوكيد على نوع القوانين ، أيهما أشد أثرا في الانسان ، هل هي القوانين البيولوجية ،

12 — Erwin Edman, in Encyclopaedia of Social Sciences, art. Naturalism.

أو هى النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية ، غير أنهم مجمعون فى كل صورة من صور النزعات الطبيعية ، على أن أحكام القيمة تقبل الحكم عليها بالصدق أو الكذب على أساس من الادلة التجريبية •

ومن مواقف القيمة الطبيعية ما نعجز عن ادراجه تحت فئـــــة البيولوجيين أو النفسانيين أو الاجتماعيين أو الاقتصاديين ، لانها تجمع فى موقفها بين أكثر من فئة ، أو تقرن القيمة بالخبرة الانسانية الشاملة ، فالقيمة عند (سدنى هوك) Hook أستاذ الفلسفة بجامعـــــة نيويورك ، تتعلق بموقف له مطالبة ومصالحه interests التاريخية المحددة العينية • كما أن حكم القيمة لا تبرر صحته الا اذا أشـــار الفكر بأن ما صرح بأنه ذو قيمة ، انما يعد بارضاء هذه المطالب • ويطلق هوك على آرائه اسم « المذهب الانسانى الطبيعى » ، وهو يقـــوم على النسبية التى لا تعارض الموضوعية لانها لا تعنى الذاتية ، بل تعارض كل ما هو مطلق أو غير مشروط • وهذه النسبية ، نسبية عقلية تكشـف عن اعتماد الخصائص القيمية ، شأنها شأن الخصائص الموضوعية القائمة فى الطبيعة ، على ضروب النشاط والفاعلية التى تساهم فى عملية التفاعل الموضوعى بين بعضها والبعض الآخر(١٣) •

ولا ينفى خضوع العالم أو الطبيعة للحتمية ، وجود الحريـــــة الخلقية ، لأن الحتمية فى نظره ليست سوى قابلية العالم للتنبؤ بأحداثه ووقائعه ، وهذا لا يعنى غيبة المسئولية الخلقية ، لأن الحتمية تصور ضرورى ومثمر فى نطاق التحكم والتنبؤ • والحرية الخلقية هى الاختيار من بين ما تقدمه الطبيعة من ممكنات(١٤) •

(ج) كذلك موقف (فيليب وينر) أستاذ الفلسفة بكلية المدينة بنيويورك ،

13 — Hook, S., **Quest For Being**, P. 206.

14 — Ibid, P. 33.

الذى يقيم تاريخ الفلسفة الخلقية ، ان لم يكن تاريخ الفلسفة والفكر بأسره ، على مشكلة تصور العلاقة بين تباين وتنوع القيم وأحكام القيمة فى حياة الانسان الانفعالية والعملية من جهة ، وبين تاريخ حياته العقلية والفكرية من جهة أخرى . ويعرف (وينر) القيمة بأنها الرغبات والحاجات التى يشعر بها الانسان ، تكون خيرا ان اشبعت ، وتكون شرا ان لم يدركها الإشباع ، والقيم ترتبط بالحاجات البيولوجية والمطالب النفسية التى تقابلها أوضاع وأحوال مادية واجتماعية . أما أحكام القيمة فهى الافكار التى تدور حول القيم . وتتجلى القيم فى صور متعددة ، أحيانا صريحة فى مذاهب ونزعات ميتافيزيقية ولاهوتية وأحيانا غير صريحة تتمثل فى صورة فروض تدور حول الطبيعة الانسانية .

ويبنى (وينر) دراسته لمن عرضوا لتاريخ الفكر الانسانى على اعتقاده بأن أحكام القيمة فروض تتصل بما نرغبه الآن أو فى المستقبل [15] فعمل المؤرخ يقوم على انتقاء ، ومبدأ انتقائه مشروط باحساسه بما هو أكثر تعلقا بموضوع دراسته ، وبما هو أشد أهمية فى نظره ، ويتعلق هذا بدوره بما يثير اهتمامه ، وبما يؤثره من مصالحه [16] . فأحكام القيمة التى تتخلل تدوين التاريخ مشروطة بتاريخ حياة المؤرخ وعاداته ، وروابطه بغيره من البشر خلال فترة معينة من الزمان . والقيم هى التى تصوغ المنظور الذى يرصد منه المؤرخ وقائعه ، وتوجه البحث عن المبادة التى يقتضيها التفسير [17] .

أما (بيرى) (+١٩٥٧) الذى كان يشغل كرسى الفلسفة بجامعة هارفارد ، فيعرض تصورا للقيمة مؤسسا على المصلحة ، وهو يعنى

---

15 — Wiener, in Aspects of Values, P. 40.

16 — Ibid, P. 41.

17 — Ibid, P. 55.

بالمصلحة أى اتجاه نحو موضوع أو ضده ، وأى رغبة فيه أو رغبة عنه ، أو هى سلسلة من الحوادث يحددها توقع نتيجتها . ومن ثم فالقيمة هى موضوع أى مصلحة من المصالح[18] . واذا ما كانت بعض الموضوعات أكثر قيمة من غيرها ، فهذا لا يعنى الا أن بعض المصالح أقوى من غيرها. وثمة أنواع متعددة من القيم تطابق أنواعا متعددة من المصالح . والقيم مثل المصالح لانها (دالات) لها functions ؛ ويمكن تصنيفها على الوجه الذى يجعل منها قيما موروثة أو مكتسبة موجهة أو سالبة ، تتعلق بالواقع أو باللعب ؛ تكرر نفسها فى دائرة أو تتقدم فى خط مستقيم عدوانية أو خاضعة ، ذاتية أو موضوعية [19] .

ونظرية بيرى فى القيمة نظرية عامة ، بمعنى أنها لا تخص بالعناية قيمة معينة دون غيرها . ويصرح بأن ما يخضع للتقويم انما يختلف من مكان الى آخر ، ومن شخص الى غيره ، ومن أسلوب الى أسلوب ؛ ولكنه رغم ذلك ينعى على النزعة النسبية (الخبيثة) اخفاقها فى اقرار العلاقة بين الذوات والموضوعات [20] .

ورغم افتراق المصلحة عن المعرفة ، الا أن كليهما معتمد على الآخر فى نظر بيرى ، فالمصلحة تؤثر فى المعرفة ، والمعرفة تؤثر فى المصلحة ، ولا تختلف اذن أحكام القيمة عن الاحكام العلمية الاخرى من جهة الحكم عليها بالصدق أو الكذب ، فلهما موضوعها ومحمولها ، فأن يكون الموضوع ذا قيمة معناه أن يكون موضوعا لمصلحة ، وأن يحكم عليه بأن ذو قيمة معناه أو يحكم عليه موضوعا لمصلحة ، فالحكم مثلا بأن (السلام خير) حكم صادق متى كانت هناك مصلحة يكون ذلك « السلام » موضوعها .

18 — Perry, General Theory of Value, P. 115.

19 — Ibid, PP. 242 — 269.

20 — Ibid, PP. 127 — 140.

وليس من اللازم أن يوجد ذلك السلام أو حتى يثور السؤال عن وجوده[21] .

وقد أثنى « بيرى » على علم النفس لاتخاذه اتجاها سلوكيا لذلك خصص فصلا تناول فيه المصلحة من الوجهة البيولوجية ، وآخر تناولها فيه عن الوجهة السيكلوجية . غير أن ذلك لم يحل بينه وبين الالمـــام بالمشكلات التى يمكن أن تنشأ عن الصراع حول المصلحة فى الفرد نفسه أو بين الافراد ، لذلك حاول أن يجد أساسا مشتركا للفعـــل المتوافـــق harmonious ، فالمجتمع ليس شخصا ، ولا يمكن معاملته بوصفه كذلك ، بل هو « تآلف composition أو علاقات متداخلة من البشر » وهذا التآلف أو التكوين يؤثر الاشخاص — فى نطاقه — بأفعالهم كل منهم فى الآخر ، وبالتالى فمن الممكن أن تتكامل المصالح فى ثنايا الاهداف المشتركة ، والامل معقود على تحقيق تكامل بنـــاء بين مصالح البشر المتعارضة فى المجتمع ، ويعتمد ذلك على التعاون الخير[22] .

ويرتد بيرى الى التصريح بأن المقياس الخلقى أو الخير الخلقى هو: « السعادة المتوافقة » . وهذا ما يجعله مترددا بين اعتبار الخير أو القيمة « موضوعا » لمصلحة ، وبين اعتبارها (اشباعا) لها رغم محاولته اجتياز هذا المأزق بتعريفه الخير ، والسعادة المتوافقة على النحو التالى :

١ — « س خير » يعادل (=) « س قيمة موجهة » .

٢ — « س خير فى ذاتها » يعادل « س » موضوع مصلحة مواتية من أجل ذاتها .

٣ — « س خير أسمى » يعادل « س موضوع نسق شامل ومتوافق من المصالح » .

---

21 — Ibid, P. 98.

22 — Ibid, PP. 460 — 519.

٤ — « س خير خلقى » يعادل « س موضوع مصالح منظمة على نحو متوافق بمقتضى اتفاق عقلى » •

٥ — « الخير الخلقى » يعادل « الحياة الخيرة خلقيا » يعادل « السعادة المتوافقة » يعادل (حالة من المصالح الموجهة المتوافقة[٢٣]) •

وهكذا ينتقل بيرى فى نزعته الطبيعية من الموقف البيولوجى الى السيكولوجى الى الاجتماعى ، بل أنه ليتخطى الموقف الاجتماعى بمعناه العلمى الضيق الى ما يشبه القول بارادة خيرة كلية ، تشمل الافراد جميعا ، متى كانوا لا يريدون الا ما يحقق التوافق الكلى الشامل •



23 — Frankena, **Philosophy**, PP. 361 — 3

أ ــ المواقف البيولوجية

(هانس دريش ــ وادنجتون)

وعند من يلحون في ابراز الجانب البيولوجي ، كما هو الحال عند « هانس دريش » Dreisch . (+ ١٩٤٠) رائد المذهب الحيوي الجديد Neovitalism ، تصطبغ القيمة بصبغة عضوية تطورية . فلكل كيان عضوي كماله الخاص entelechy غير أن هناك كمالا للنوع يسمو على الكمال الشخصي ، لذلك كانت القيمة أو « ما ينبغي أن يكون » ذات طابع غائي . وكل ما هو خير أو كل ما يحمل قيمة هو الفعل الذي ينزع الى تحقيق ما ينبغي أن يكون للكل الغائي teleolog-cal whole ought to be (٢٤) ويقول دريش أن ما هو كائن ليس الاساس أو الدليل index لما ينبغي أن يكون . وينكر كل محاولة لاستخلاص ما ينبغي أن يكون (أي القيمة) من الحوادث التجريبية الفردية . فهذا خطأ فادح يرتكبه عادة كل من يقف عند الوجدانات لا يعدوها(٢٥) . ويطرح دريش المستوى الفيزيوكيماوي من الحساب في توجيهه للامر الخلقي القائل : « افعل بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفض الى ترقية حالة مقبلة للبشرية ، لعلها أن تكون هدف التطور الذي يسمو على ما هو شخصي » .

وهذا الامر ليس أمرا مطلقا كما هو عند كانط(٢٦) ، بل هو أمر مقيد مشروط hypothetical imperative

---

24 — Driesch, H, Ethical principles in Theory and pratice, PP.. 20 — 21.

25 — Ibid, PP. 48 — 50.

26 — Ibid, P. 22.

ويقترب من أوامر « دريش » الخلقية موقف « وادنجتون » فى كتابه (الحيوان الخلقى) ، فهو يرى أن الحكم على معنى أى طائفة معينة من المعتقدات الخلقية التى يمكن أن يعتنقها الفرد أو يتقدم بها ، انما يكون وفقا لكفاءتها وقدرتها على تعميق الاتجاه العام للتطور ودفع عجلته[٢٧] . ويعد وادنجتون نفسه صورة محدثة لآراء سبنسر والداروننين الاجتماعيين الذين قوبلوا بمعارضة جورج مور لما يسميه « بالمغالطة الطبيعية » التى تقوم على استنباط نتائج خلقية من مقدمات غير خلقية ، وتتكشف عند أصحاب النزعة الطبيعية جميعا الذين يبحثون عن نشأة القيم فى الاصول الطبيعية للانسان ، فيختلط الخير الخلقى عند بعضهم بالخير البيولوجى كما هو الحال عند وادنجتون الذى تمر الفاعلية الانسانية لديه بمراحل ثلاثة :

يبدأ الانسان فى أولها كائنا فى سبيله الى اكتساب معتقدات خلقية ، ثم يصوغ لنفسه نسقا خاصا من المعتقدات الخلقية ويبلغ أخيرا المرحلة التى يقوم عندها بنقد هذه المعتقدات بمعيار أسمى من معايير الاخلاق ، وقد يكون معيارا فلسفيا أو علميا .

وتتداخل هذه الانماط الثلاثة فى ثنايا الحياة ، فلا تحول بينها حدود فاصلة من الزمان ، بل أن النمط الاخير ، فى مرحلة نقد النسقات الخلقية يتطلب قيمة خلقية أيضا فى تكوين البناء النفسى والعقلى للاشخاص[٢٨] .

---

27 — Waddington, **The Ethical Animal**, P. 7.

28 — Ibid, P. 27.

ب ــ المواقف السيكلوجية :

(ماينونج ــ اهرنفلس ــ شبرانجر ــ مكدوجل ــ فرويد ــ علم النفس الاجتماعى)

وتتفق هذه المواقف على رد القيمة الى محتوى الوعى أو الوجدان النفسى بما يضطرب به من رغبات ومشاعر ، فليس ثمة قيمة الا ما كان يرضى رغبة ، أو يثير انفعالاً ، أو يتجسد دافعا ، وبذلك لا تكون القيمة صفة خاصة بالموضوعات ، بل نسبية تلحق بأنواع الذوات .

وقد توسعت المدرسة النمساوية ، وهى من أوائل مدارس فلسفات القيمة ، فى الاساس السيكلوجى للقيم الاقتصادية ، الذى أقيمت عليه نظريات المدرسة الذاتية من علماء الأقتصاد ، أصحاب نظريات المنفعة الحدية ، فقد نشأت الحاجة الى المزيد من التحليل العام للقيم ، ونجد فى هذا الصدد « برنتانو » Brentano (+ ١٩٠٧) الذى أسهم كثيرا فى ذلك على أساس من اعتقاده بثنائية سيكلوجية ترد كل أحكام القيمة الى الملكة الرئيسية للحب أو البغض . فمن هذه المصادر والاصول نشأت النظريات النفسية للقيمة عند ماينونج واهرنفلس . وقد تيسر لتلك المدرسة أن تحدد مشكلات نظرية القيمة ، وأن تمضى فى طريق حلها[٢٩] .

فالقيم عند ماينونج واهرنفلس، بوصفها مشكلة خاضعة للتحليل التجريبى ، لا يمكن استخلاصها من ضروب من المنفعة الخارجية ، أو من حاجات وغرائز تدركها الذات ادراكا فطريا كما أنها لا تشير الى صفة

---

29 — **Urban, in Baldwin Dictionary of Philosophy** and psychology **art. Worth.**

فى الذات أو فى الموضوع ، بل هى علاقات دالية أو وظيفية functional بين الذات والموضوع ، وبذلك تنهض القيم جميعا بوصف مثل تلك العلاقات الفعلية أو الممكنة ، ولكنهما يختلفان عند الطبيعة السيكلوجية لهذه العلاقة ، فبينما يرجع « اهرنفلس » قيمة الشىء الى رغبة الذات فيه ، يعترف « ما ينونج » بأن القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة ، وانما الرغبة فى الشىء هى التى تؤسس ، على النقيض من ذلك ، فوق ما يسميه « عاطفة قيمة » ، بيد أن (عاطفة القيمة) هذه لا تستند الى تصور القيمة الموضوعية ، فالقيمة ليست سوى صلة شىء بشخص ، أى علاقة ذات بموضوع ، وهذا الشخص أو الذات هى التى تشعر « بعاطفة قيمة » نحو ذلك الشىء أو الموضوع ، فمن الممكن أن يحدث شىء من الاشياء عاطفة قيمة لدى ، شخص ، لم يكن ينظر اليه قبلا الا نظرة محايدة ، ومن ثم يمكن أن ينسب لهذا الشىء قيمة ، دون أن يعتوره أى تبدل فى طبيعته، ورغم أن عاطفة القيمة لما تصبح بعد « حكم قيمة » صريح ، ولما تتخذ موقف « التقويم » ، الا أنها مصدر ذلك كله • ومصير المحاولات التى تسعى الى الكشف عن صفة خاصة مشتركة بين الموضوعات ذوات القيمة ، سوى أنها « موضع التقدير » ، انما هو الاخفاق[٣٠] •

ويرفض « ماينونج » كذلك النظرية القائلة بأن القيمة حال نفسية فحسب ، أى أنها عاطفة قيمة لا أكثر ولا أقل ، بل هى علاقة الشخص بالشىء أى دالة الرغبة بموضوعها ، أو هى دالة الرغبة أو الحكم فى تعبيره عن العلاقة بين الذات والموضوع ، وبالتالى فان عاطفة القيمة التى تتحدد بأحكام الارادة لا بد أن تفترض سلفا أن تكون الميول من طبيعة ارادية ، بينما هى عند « اهرنفلس » ميول من طبيعة وجدانية[٣١] •

---

٣٠ — روبيه ، المرجع المذكور ، ص ص ٢٠٢ — ٢٠٣
٣١ — المرجع السابق ، ص ٢٠٤

ويعزى التعارض القائم بين « ماينونج » و « اهرنفلس » الى أن نظرية (ماينونج) لا تظل نظرية سيكلوجية حتى نهاية الشوط ، لانها تعترف رغم ذلك بوجود قيم كلية مثلما توجد حقائق كليه ، فهى تكاد تدنو من النظريات المثالية فى القيمة ، الا أنها تنفى امكان معرفة ما يقع وراء التجربة النفسية[32] . أما نظرية « اهرنفلس » ، فهى نظرية نفسية خالصة . تذهب الى « أننا لا نرغب فى الاشياء لاننا ندرك فيها ذاتا سحرية لا تنالها الحواس ، بل اننا على العكس من ذلك نعزو القيمة الى الاشياء لاننا نرغب فيها » ، فهنا تتطابق الرغبة مع عملية التقويم ، وتقاس عاطفة القيمة بموجب قوة الرغبة وشدتها لا حكم الارادة . كما تحدد قوة الرغبة وشدتها بموجب الزيادة النسبية للذة المنطوية عليها[33] .

وتنكر تلك المواقف السيكلوجية الفصل الحاسم بين القيم الباطنية والقيم الخارجية ، فالميول الطبيعية لديها يمكن تقويمها من حيث هى قيم باطنية وقيم خارجية على السواء ، فلا استقلال لواحدة عن الاخرى . وكشف التحليل السيكلوجى عن القوانين التى بمقتضاها تتخطى القيم الخارجية نفسها الى قيم باطنية ، وترتد القيم الباطنية أيضا الى قيم خارجية . وتتم هذه العملية على أساس ما يسميه ماينونج واهرنفلس « بحركة القيمة » ، التى يرجع الفضل الى اهرنفلس فى اكتشاف قوانينها وصوغها . فهناك أولا :

طفرة القيم value mutation التى تعزى الى تحور الميول الطبيعية عن طريق القوانين المعروفة فى علم النفس الفردى والاجتماعى مثل تكوين العادة والتداعى والنقل والتحويل transference والاستهواء suggestion .

---

32 — Urban, in Baldwin Dict. art. Worth.

33 — Ibid, loc. cit.

وهناك ثانيا : اشتقاق القيم وخضوعها الذى ينشأ عن نمو وتطور الذكاء وقوى التجريد ؛ فهناك حركة صاعدة وهابطة لتقويم الميول الطبيعية فى الانسان من حيث هى قيم باطنية بدلا من أن تكون قيما خارجية ، وبالعكس من حيث هى قيم خارجية بدلا من أن تكون قيما باطنية[٣٤] .

ويرى كل من ماينونج واهرنفلس امكان تطبيق قانون المنفعة الحدية على القيم الخارجية الاخلاقية ؛ طالما كان ناجحا فى تطبيقه على القيم الاقتصادية ، فهو قانون أساسى لكل أنواع التقويم ، وبالتالى يمكن تطبيقه على القيم الاخلاقية الباطنية .

وقد عنى «شبرانجر» Spranger (١٨٨٢) الذى كان أستاذا للفلسفة بجامعة برلين بما يسمى بعلم نفس الفهم understanding الذى يتعلق بالمستوى الاعلى من الافعال والاتجاهات المنطوية على معنى، فالفعل المنطوى على معنى له هدف وقيمة ، وتلك الاهداف والقيم لا تعنيها الاهداف البيولوجية للتناسل وحفظ الذات ، فالبشرية تنشد قيما أخرى ، فقد تجد قيمة للمعرفة ، وتصبح بذلك المعرفة أحد أهدافها ، كما تجد قيمة أخرى فى الشغف بالجمال ، وتكريس سنوات العمر الطوال للابداع الفنى والاستمتاع به . وعلى أساس نظرة تجمع بين الفرد الانسانى الحى وبين تاريخ البشرية يمكن اقامة علم نفس للقيم ، ويمكن فهم الاتجاه الفردى ازاء الحياة .

وقد استطاع شبرانجر بعد طول عناية ومثابرة فى دراسة القيم أن يميز ويحدد ستة أهداف انسانية نموذجية ، أو ستة أبعاد للقيمة الانسانية ، بعيدا عن الاهداف البيولوجية المعروفة وهى[٣٥] :

---

34 — Ibid.

35 — Woodworth, R. Contemporary Schools of Psychology, P. 250.

١ ــ القيمة النظرية :

وتتميز باهتمام موجه للكشف عن الحقيقة ، وبمنهج علمى نقــــدى ، والشخص النظرى هو الذى يسعى وراء وجوه التماثل والتباين فى الاشياء دون النظر الى المنفعة أو الجمال فيها ، فهو يقنع بالملاحظة والتفكير ، وليس المهم هو مبلغ الانجاز والتحصيل ، بل الاهتمام والمقصد هو البحث عن المعرفة .

٢ ــ القيمة الجمالية :

ويسعى رجل الجمال وراء الشكل والتناسق ، فيحكم على كـــل خبرة من حيث التناظر والتناسب ، وينظر الى الحياة على أنها أحداث يتوالى الواحد بعد الآخر ، مستمتعا بكل منها فى ذاتها، فينزع الـــى الفردية ، والاكتفاء الذاتى .

٣ ــ القيمة الاقتصادية :

وتتمثل فى الاهتمام بالنتائج العملية والمنافع المرتقبة

٤ ــ القيمة الدينية :

والوحدة هى غاية رجل الدين ، فيسعى الى فهم الكون من حيــث هو وحدة وكل متصل ، والى أن يصل ما بين نفسه وبين هذا الكـــل الشـــامل .

٥ ــ القيمة الاجتماعية :

وتتجلى فى محبة الناس والتعاطف معهم . والانسان الاجتماعـــى يقدر الناس بوصفهم غايات ، ويرى فى الحب الصورة الوحيدة الملائمــة للصلات المتعددة بين الناس .

٦ ــ القيمة السياسية :

وهى السعى الى القوة والسلطان • ولا تقتصر على السياسة بل تعدوها الى سائر المجالات •

والانسان لا ينتمى بصورة خالصة نقية الى هذه القيمة أو تلك، لأنها أنواع نموذجية • وقد اعتمد فرنون Vernon وألبورت Allport على تصنيف شبرانجر للقيم ، فى مقياسهم المعروف « دراسة القيم » عام ١٩٣١ ، وراجعاه مع لندزى Lindsey عام ١٩٥١ ، وقد طبق المقياس على طائفة من طلبة وطالبات الجامعة بغية الحصول على «صفحة نفسية» profile وتبرز الارتفاع والانخفاض النسبى للدرجات على أساس من القيم الستة السالفة • ومن المسلم به أن اختبار القيم تجريبيا يعتمد فى نتائجه على صحة الفلسفة التى بنى عليها الاختبار[٣٦] •

والى ما يشبه « علم النفس الفهم » عند شبرانجر ، ذهب مكدوجل McDougall (+ ١٩٣٨) الى « علم نفس الغرض » Hormic psychology الذى يبدأ من واقعة الغرض أو القصد Purpose ، وهو ما يدفع نحو هدف ، ويعين السلوك تعيينا حاسما • وحتى علماء النفس الذين يطرحون القصد والغرض من علم النفس ، انما هم أنفسهم أشخاص مغرضون porposive « يهدفون » الى استبعاد القصد والمعنى والقيمة، لأنهم يحسبون أن بذلك الاستبعاد وحده يمكن لعلم النفس أن يصف الواقع [٣٧] • وأصحاب المذهب السلوكى مغرضون أيضا فى اطراح الغرض من مذهبهم ، فالمقولة الرئيسية فى علم الانسان هى السعى المنجذب الى

---

٣٦ ــ د. نجيب اسكندر وآخرون ، الدراسة العلمية للسلوك الاجتماعى ، ص ص ٤٩٧ ــ ٥٠١

37 — Woodworth, op. cit., PP. 214 — 215.

هدف ، وهو عملية لا يمكن أن تفسر بطريقة آلية ، أو تحل الى نتائج آلية. ومن ثم لا يمكن ردها الى ما هو أبسط منها • فالسلوك منظورا اليه من ناحية موضوعية خارجية يدل على نشد ان الهدف ، وهذا بدوره يتطلب دوافع ، والدوافع الاولى تقدمها الغرائز ، ويعرض مكدوجل ثبتا باثنى عشرة غريزة اساسية ، هى الدوافع الاولية للانسان ، ولكنها ليست فعل حسى حركى آلى ، بل فيها عنصر نزوعى موجه هو الدافع نحو هدف معين • ولكنه لا ينكر أهمية الاكتساب لأن الغرائز فى نظره قابلة للتحول عن طريق التجربة • فالنشاط الغرضى عند مكدوجل نشاط عقلى مع ادراك للموقف وتنبؤ بالنتائج التى سوف تحدث وسعى نحو هدف وارتياح ورضا لبلوغ هذا الهدف•ويفسح القول بالسعى و الارتياح فى مذهبه مجالا للقيم ويتيح أساسا سيكلوجيا لمعالجة مسائل الاخلاق وعلم الجمال فى الفلسفة(٣٨) •

غير أن مكدوجل لا يميز السلوك الانسانى وحده بالسعى الهادف ، بل يمده الى سائر الكائنات والاحداث ، فبينما يرفض العلية الميكانيكية، يؤيد « العلية الغائية » teleogical causation « فالبحث عن هدف » هو الطاقة الموجهة نحو نتيجة ، ولها الغلبة على غيرها من العلل فى التأثير على مجرى الحوادث (٣٩) •

أما Freud (+ ١٩٣٩) فالقيم عنده نتاج مستويات وأحوال مختلفة من الاعلاء sublimation ، وفيه يتقبل الأنا ego الغريزة، ولكنه يحول طاقتها عن موضوعها الأصلى الى موضوع بديل ذى قيمة ثقافية واجتماعية ، وتنصب هذه العملية على الدوافع الجنسية المميزة لمراحل النمو المبكرة السابقة على المرحلة التناسلية ، فهو يقول :

38 — Ibid, PP. 216 — 222.
39 — Ibid, P. 229.

ان المنبهات القوية النابعة عن المصـــادر الجنســـية المختلفة تنصرف وتستخدم فى ميادين أخـــرى بحيث تؤدى الميول التى كانت خطرة فى البداية الى زيادة القدرات والنشـــاط النفسى زيادة ملحوظة • وتلك احدى مصـــادر الابداع الفنى (٤٠) • وبذلك تغدو الفاعلية الفنية مثلا مجرد تفريغ ، وتخفيف عن الطـــاقة الانفعالية الكامنة بتوجيه الاعلاء للغرائز الأصلية الى غايات مثلى هى بمثابة قنوات تصرف أخرى • وترد عمليـــة التقويم الى الأناء العليـــا Supenego أو ما يســـميه فرويد أحيـــانا « بالضمير اللاواعى » وهو نتاج عمليـــة امتصاص واســـقاط introjection &progection ، أى امتصاص الطفل لخصائص السلطة التى يمثلها الأب أو من يقـــوم فى التربيـــة ، واسقاطها على الخارج ، ثم يقوم الطفل بعـــد ذلك ــ دون أن يشـــعر ــ بتحكيم هذه السـلطة فى سلوكه الخاص ، فهى بمثابة الناقد الخلقى الأعلى للذات ، وهى مصـــدر أفعال التقويم (٤١) •

وتلقى القيم اليـــوم ترحيبا ، وتفسح لدراستها مكانا عريضا فى علـــم النفس الاجتماعى ، وهـــو الحلقـــة التى تضـــم علمى النفس والاجتمـــاع ، فلابد لكل من يؤلف فى هـــذا العـــلم أن يعرض للقيم • ولن يتســـع لنا البحث لتفصيل تلك النظـــريات الخاصـــة بعلم النفس الاجتماعى ، الا أنهـــا تكشف عن إتفـــاق فيما بينها على أن القيم نوع من أنواع القواعد الإجتماعية ، تتميز بهـــا المجتمعات الانســـانية عن غيرها من المجتمعات الأدنى من الانسانية infra-human التى لا تفرق بين قوانين الطبيعـــة والنظم الاجتماعية ، فالبشر يشرعون القـــانون الذى ينظم علاقاتهم وأفعالهم التى تتخذ طابع المقاييس والقـــواعد

٤٠ ــ فرويد ، الموجز فى التحليل النفسى ، ترجمة د• سامى على وعبد السلام القفاش ، ص ٩٣

٤١ ــ د• عبد العزيز القوصى ، أسس الصحة النفسية ، القاهرة ، النهضة ، ١٩٥٢ ، ص ص ١٠٦ ــ ١٠٧

والمعايير ، ويفترض ذلك أن للبشر مصالحهم الخاصة التى قد تتعارض أو تتفق مع غيرهم ، كما يسلم بأن الأفراد فى بيئة معينة هم مصدر لطاقات فعالة متنوعة ، اذا تركت لشأنها دون أن تعمل حسابا للآخرين ، ودون أن تعمل الا للحظة الراهنة فحسب ، فلابد أن تكون العاقبة اضطرابا هائلا ، ومن ثم فوظيفة القواعد الاجتماعية الأولى هى اقامة سبل للفعل ، وابراز توقعاته ، فتصبح بذلك أساسا متينا للتوجيه المستقر الثابت كما تعد احدى الطرق التى يتم بها ايجاد أداة للتواصل Communication بين الناس • وتعد القواعد الاجتماعية ، طالما كانت تقدم حلا لشكلة ، أو كانت موقفا منها ، استحداثا innovation واختراعا اجتماعيا • وتتصل القيم بأفعالنا اليومية من جهة طابعها الذى يجعل منها عادلة أو جائرة ، صائبة أو مخطئة ، فهذه الأحكام التى نصدرها على أفعالنا لها تأثيرها الحاسم فى تكوينها ، ويختلف الأفراد فيما بينهم فى هذه الأحكام ، ولكن لابد لهم من اصدارها ، فهناك ما يؤكد دوما أن أمورا ينبغى أن تفعل ، وأمورا أخرى ينبغى ألا تفعل ، وهذا من شأنه أن يضفى صبغة خاصة ودلالة معينة على أفعالنا وخبراتنا ، هى « الينبغية » محور القيمة وقلبها التى تفسر لديهم بأنها عملية « تمثل داخلى للكف (٤٢) » internalized inhibitory process ، تنقل بمقتضاها تعاليم التحريم والسلطات الخارجية الى الذات ، بحيث تندمج فيها وتتوجد بها ، فتسلك وفقا لما تمليه هذه السلطات ، وكأنه صادر منها على نحو فردى ، وبقرار شخصى • وهكذا تتأرجح القيم فى علم النفس الاجتماعى بين القطبين : الفرد والمجتمع ، وان أوشكت أن تستقر عند المجتمع مصدرا ومطلبا ، على نحو ما يبدو ذلك صريحا معلنا فى المواقف الاجتماعية •

---

42 Ash, S., Social Psychology, chapter 12.

جـ — المواقف الاجتماعية

المدرسة الاجتماعية الفرنسية : دوركايم — ليفي بريل

المدرسة التحليلية الأمريكية : زنانيكي — بيكر — بارسونز — كاتن

(المدرسة الاجتماعية الفرنسية)

وأبرز روادها دور كايم (+ ١٩١٧) وليفي بريل Levy Brull (+ ١٩٣٩) • وقد أعلن دور كايم موقفه صريحا فى مقاله عن أحكام القيمة وأحكام الواقع فى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق عام ١٩١١،ثم ضمنت فى كتاب له بعنوان علم « الاجتماع والفلسفة » • ويعرض دور كايم موقفه من القيم بعد أن يبرز طبيعتها الاشكالية ، فالقيم فى نظره تفترض تقديرا يصدر عن فرد له حساسيته الخاصة ، فما نه قيمة هو خير ، وما هو خير هو ما يرغب فيه desired ، وكل ما يرغب فيه هو حالة سيكلوجية ، ورغم ذلك يجد دور كايم أن للقيم التى يعالجها موضوعية الأشياء ، وهنا تتصدى له طبيعة القيم الاشكالية فى السؤال : كيف، اذن نوافق بين تلك السمتين : الحالة السيكلوجية ، والموضوعية ؟ أو بعبارة أخرى : هل يمكن لحالة وجدانية أن تكون مستقلة عن الذات التى تشعر بها [٤٣] ؟

يرفض دور كايم كلا من الاعتقاد بأن القيمة خاصة باطنة فى الشيء تؤثر فى الذات ، والقول بأن الذات هى التى تخلع القيمة على الشيء ، ويرد القيمة الى الفكر الجمعى الذى يغير كل شيء يمسه ويتصل به • وهكذا يحل دور كايم هذا التعارض برد القيم الى

---

43. Durkheim, Sociology and philosophy, PP. 80 —2.

المجتمعات الانسانية ، فما دامت المثل العليـا ونسقات القيم المطابقة لهـا نتباين بتباين الجماعات البشرية ، فلابد أن يكون ثمة أصل جمعي للاثنين معا . ولكنه يرفض أن يكون المجتمع تركيبا مؤلفا من الأعضـاء والوظائف الحيوية يحفظ نفسـه ضد قوى التدمير الخارجية ، وكأنـه كيان عضـوى فيزيائى تتألف حياته بأسرها من ردود أفعـال ملائمة لمنبهات خارجية ، لأن المجتمع أكثر من ذلك ، فهو مركز لحيـاة خلقية le foyer d'une vie morale لم يعترف تماما بقوته واستقلاله .
فعندما لا تنعزل العقول أو النفوس الفردية ، بل تدخل فى علاقة وثيقة من التفاعل بين الواحد والآخر ، ينشأ عن هـذا التركيب synthese نوع جديد من الحيـاة النفسية ، غير أن هـذا العالم الجمعى يختلف ، من حيث الكيف أو النوع ، عن العالم الفردى ، فينسى الفرد نفسه من أجل الغاية المشتركة ، ويوجه سـلوكه على هدى من مستوى ومقياس يقوم خارج ذاته ، وتفترق هـذه الحيـاة الجمعية من الحيـاة الفردية على نحو ما يختلف المثالى عن الواقعى ، والأسمى عن الأدنى .

وتولد المثل العليـا الكبرى التى تشيد عليهـا المدنيات فى لحظات الغليان والتخمر ferment الجمعى ، وتنبثق فترات الخلق أو التجديد الى الوجود عندما يتساق البشر لأسباب متعددة الى علاقة أوثق بعضهم بالبعض الآخـر . وعنـدما يكثر حدوث تجمعات واجتماعات ، فهنالك تصـان العلاقات والصـلات ، ويتم تبادل أفكار وآراء أقوى فاعلية وأشد ايجابية . هكذا كانت الحال ابان الأزمة الكبرى للبلدان المسيحية ، حينما حشدت حركة الحماسة الجمعية فى القرنين الثانى والثالث عشر فى باريس العديد من مفكرى أوروبا ، فتمخضت عن ميلاد الاسكولائية . كذلك كان عصر النهضة والاصلاح ، والعصر الثـورى ، والانقلابات الاشتراكية فى القرن التاسع عشر . ففى مثـل تلك الفترات اتجه المثل الاعلى الى الاتحاد بالواقع والتجسد فيه . ولهذا السبب ظن الناس أن الزمان

يختم دورته متى تحقق المثـل الأعلى فى الواقع • وقام ملكوت الله على الارض • غير أن ذلك الوهم لم يكن ليستمر طويلا ، فحين تمر اللحظـة الحرجة ، تتراخى الحيـاة الاجتماعية ، ويعود الأفـراد الى سـابق عهدهم بالمستوى المعتاد من الحياة ، وتبقى هذه اللحظات ذكـرى تسترجع فى الأعياد والمناسبات والمهرجانات التى يستعاد فيهـا تجمع الناس للحظات موقوته ، ويدنو المثـل الأعلى من الواقع ، ولكن ما يابث أن يفترق عنه • والمجتمع هو الذى يدفع الفرد ويقسره على أن يعلـو فوق ذاته ، ويتيح له الوسـائل التى يحقـق بهـا ذلك • ولا يمـكن للمجتمع أن يتكون دون خلق مثل عليا ، هى الأفكار والآراء التى يرى المجتمـع نفسـه عن طريقها ، ويبلغ قمة تطوره • ولكن النظـر الى المجتمع كمجرد كيان عضوى له وظائف الحيوية ، انما هو تقليل من شأنه لأنه كيان أو جسد له نفسه وروحه التى هى التأليف القائم بين المثـل العليـا الجمعية • وليست المثـل العليـا تجريدات أو تصورات ذهنية باردة تعوزها القوة والحرارة والقدرة ، بل هى دينامية تمكن من ورائها القوى الفعـالة للواقع الجمعى ، فهى قوى جمعيـة ، أى أنهـا قوى « خلقية » ، كما أنهـا فى الآن نفسه قوى « طبيعية » يمكن أن تقارن وتقاس بقوى الكون الأخرى • ويشارك المثـل الأعلى فى الواقع الاعلى فى الواقع لأنه مسـتمد منه فى عين اللحظـة التى يتعالى فيهـا عليـه ويفارقه • والعناصر التى تتآلف لتكوين المثل الأعلى جزء من الواقع ، ولكنها متآلفة بطريقة جديدة • وأصالة منهج التألف والربط Combination هى التى تميز أصالة التركيب نفسـه ، والفـرد لا يعثر فى ذاتـه على المواد التى تفضى الى ذلك لأنه لو ركن الى قواه الخاصة فلن يجـد فى نفسه الميل أو القـدرة على تجاوز ذاته (٤٤) •

وتستمد القيمة من صلة الأشـياء بالجوانب المتعـددة من المثـل

---

44 — Ibid, PP. 90 — 3.

الاعلى ، والمثل الاعلى ليس من عالم آخر ، بل هو من الطبيعة وفي الطبيعة ، ولكنه يختلف فقط عن الأشياء الأخرى على أساس الامل في فهم تقدمي متزايد أى لفهم متطور نام ، دون أن يضع العقل سلفا حدودا لهذا التقدم اللامتناهى • وهنا يمكن أن تقوم الفرق بين طبيعة الشيء وبين قيمته • ولا يمكن أن تتكشف المثل العليا وتصبح واعية بذاتها الا اذا تحققت في موضوعات مادية يمكن أن يشاهدها ويفهمها الجميع ، فالرسوم والرموز من كافة الأنواع ، والشعارات مكتوبة أو منطوقة ، والكائنات الحية وغير الحية ، تقدم جميعا الأمثلة على تحققات عينية ملموسة للمثل العليا •

ولا تقرر خصائص الموضوعات السابقة ، الذاتية والباطنية قيمتها الخاصة بها ، بل المجتمع هو الذى يقررها ويخلعها عليها (٤٥) •

والمجتمع عنده هو « الطبيعة وقد بلغت مرحلة عالية من تطورها ونموها ، مركزة جميع طاقاتها لتجاوز ذاتها » (٤٦) • ويضم المجتمع الى كونه موضوعا طيبا good مرغوبا فيه ، وخيرا أسمى نسعى نحو التعلق به ، يضم الى ذلك كونه سلطة أخلاقية هى مصدر الالزام تأمرنا وتفرض علينا الواجبات • والمجتمع أو الواقع الجمعى ، هو الوحدة التى تجمع بين الطابعين المميزين للظاهرة الاخلاقية من حيث هى الزام مفروض ، وخير مطلوب من ناحية ، فهى يملى الزاما علينا بوصفه قوة خارجة عنا عالية علينا ، ومن ناحية أخرى نتعلق به ونؤثره بالحب وننشد وصاله لأنه باطن فينا ،ومن هنا فان نزوعنا نحوه لا يخلو من جهد ارادى يصارع فيه الانسان طبيعته الفردية (٤٧) •

---

45 — Ibid, P. 94.

45 — Ibid, P. 97.

٤٧ — د. زكريا ابراهيم ، الاخلاق والمجتمع ، ص ص ٧٦ — ٧٩

وكل من حاول التمرد على قيم المجتمع ، عرض نفسه لسخطه واستهجانه ، واستهدف لعقوبات مادية تفرضها عليه القوانين الوضعية، أو أدبية تقتضيها سلطة الرأى العام . بل أن الفرد حين يستجيب للمبادىء التى تفرضها الجماعة عن رضا واختيار ، لا يكون هذا دليلا على أن سلوكه يصدر عن ذاته بمحض حريته واختياره ، بل يشهد ذلك باذعانه لسلطان المجتمع عن غير تفكير فى مقاومته والتمرد عليه ، فالانسان ابن عصره ووليد بيئته ، ومن هنا كان خضوعه لمعايير التقويم وقواعد السلوك التى تفرضها الجماعة التى ينتمى اليها(٤٨)

ويرد دور كايم على ما يتهم به علم الاجتماع الوضعى بأنه قد نصب وثنا للوقائع بينما أعرض عن القيم والمثل العليا ، يرد على ذلك بقوله بأن الظواهر الاجتماعية الأساسية ، وهى الدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والجماليات ليست أكثر من نسقات للقيمة ، وبالتالى للمثل العليا ، فالمثل العليا هى نقطة البداية والانطلاق لعلم الاجتماع ، وليست خاتمة المطاف لبحوثه ، لأن المثل الأعلى هو مجال دراسته الخاص، ولكن علم الاجتماع لا ينشىء مثلا عليا ، لأنه بوصفه علما وضعيا لا يقبل القيم أو المثل العليا الا من حيث هى وقائع وموضوعات للدراسة يعمد الى تحليلها ويحاول تفسيرها(٤٩) .

أما ليفى بريل ، فيوجه عنايته للقيم الخلقية وحدها ، مفصلا القول فى النزاع التقليدى بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون ، منكرا على الأخلاق أن تنظر فيما ينبغى أن يكون عليه السلوك الانسانى ، وعليها ، أن شاءت أن تكون علما ، أن تنصرف عن التشريع المثالى الى دراسة الوقائع الخلقية دراسة وصفية تقريرية ــ كما هو الحال فى كل علم ــ لتحصيل المعرفة التى تمكننا من التحكم فى الظواهر

٤٨ ــ د. توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٧٠
49 — Durkheim, op. cit., P. 69.

التى اكتشفت قوانينها ، وبهـذا تتلاشى الأخلاق النظريـة ، وتبقى الأخلاق العملية التى تخضع لبحث علمي نظرى يمهد لتطبيقات تمكننا من تعديل سلوكنا وتهذيبه(٥٠) بل انه ليرفض أن تكون الاخلاق الفلسفية أخلاقا نظرية ، لأنهـا فى نظره أخلاق معيارية فى جوهرها ، ونظـرية بصفة عرضية ، فأما أنهـا معيارية فى جوهرها فلأنهـا تزعم على غرار المذاهب الخلقية العملية أنهـا تقرر مبـدأ يوجه السلوك ، وهـذا فى رأى « بريل » انما يأتى لاحقـا للأخلاق العلمية النظرية التى تدرس السلوك على نحو ما هو كائن ، أملا فى أن تجـد فيها ما عساه يفضى الى تعـديل الوقائع النفسية والأجتماعية الخاضعة للمعرفة العلمية ، علىحين أنها ليست مذاهب نظـرية الا بصـفة عرضية لأن معـرفة العالم والطبيعة الانسانية والنظم الاجتماعيـة التى تعتمد عليها هذه المذاهب فى تشريعها ينبغى أن يكون ليست ثمرة بحوثها الخاصـة ، بل هى مستعارة من بحوث أخـرى حيث تأتيها بنسـب متفاوتة من الميتافيزيقا والعلوم الوضعية(٥١) . لذلك كانت مذاهب الفلاسفة فىالاخلاق بعيدة فى مصادرها عن الأخلاق . وأما الفكرة الجوهرية عنـد « بريل »، والتى ستظل التفرقة بين الناحيتين النظرية والعملية غامضة دونهـا ، فهى الفـكرة القائلة بأن الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية ، وأنهـا تتغير بتغير الظواهر الاجتماعية الأخرى ، وأنهـا تخضع لقوانين مثلها، أى أنها الفكرة التى تعـادل الرأى القائل بأن موضوع المعـرفة فى الأخلاق هو السلوك نفسه الذى يدرس دراسة موضوعية ؛ على أساس من وجهة النظر الاجتماعية(٥٢)

٥٠ ـ د. توفيق الطويل من مقـدمة ترجمته العربية لكتاب المجمل فى تاريخ علم الاخلاق لسد جويك ص ص ٥٥ ، ١٦

51 — Levy-Bruhl, La Morale et la science des moeurs, P. U. F. Paris, 1953 P. 17,

52 — Ibid, P. 18.

وتنطوى الفكرة الجديدة عن الصلة بين « النظرية » و « التطبيق العملى » فى الاخلاق على الاعتقاد بأن ثمة واقعا اجتماعيا موضوعيا ، كما أن هناك واقعا طبيعيا موضوعيا ، وأنه يجب على الانسان اذا كان عاقلا أن يسلك تجاه الواقع الأول المسلك نفسه الذى يتخذه حيال الواقع الثانى . ويقوم النزاع حول هذا الرأى على الاعتقاد باختلاف « الطبيعة الانسانية » عن الطبيعة المادية ، واذا كانت الثانية تخضع للقانون فالأولى لا تخضع له بالطريقة عينها ، فهناك اذن عالمان : عالم طبيعى تخضع ظواهره لقوانين مطردة ، وعالم خلقى يطلعنا الشعور على وجوده[53] . بيد أن بريل لا يؤمن الا بعالم واحد هو العالم الطبيعى الذى يخضع بأسره لاطراد القانون . وهذا لا يحول دون أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن كل ما يوجد من وقائع تتميز الواحدة عن الأخرى ، فاحداهما حسية شخصية ، والأخرى معنوية موضوعية ، فاحساسنا بالحرارة أو الضوء لا يتعارض مع ادراكنا لهما موضوعيا بأنهما موجات ، كذلك يمكن أن نصوغ لأنفسنا فكرتين عن الواقعة الخلقية ، احداهما ذاتية والأخرى موضوعية ، فنحن نمتثل لتأثير الواقعة الاجتماعية التى تغمرنا موجاتها ، ونحس بها متحققة فى وجداننا ، كما يمكننا أن نقف فى هذه الواقعة ، متى أدركناها بطريقة موضوعية ، على العلاقات المطردة التى تشكل قوانينها ، ويغدو من المألوف أن نجمع بين هاتين الفكرتين ، الذاتية والموضوعية فى آن واحد ، ولن يثير ذلك من الصعوبات أكثر مما نجده متصلا بالعالم الخارجى ، فهل أدى تقدم دراسة الأصوات الى تجريدها من تأثيرها العاطفى ؟ وهل كفت ألحان بيتهوفن وفاجنر عن امتاع أسماعنا عندما كشف « هلمهولتس » عن النظرية الفيزيائية الخاصة بالصوت ؟ ولسنا أقل احساسا بجمال الألوان منذ تيسر لعلم الضوء تحليلها ، كذلك لن تفقد

---

53 — Ibid, P. 27.

الحيـــاة الداخلية للضمير الخلقى شيئا من حدتها أو أصالتها حينما يزودنا علم الظواهر الخلقية بفكرة موضوعية عن هذه الحيـــاة فيما بعد ، ويضمها الى سائر جوانب العالم الطبيعى[٥٤] •

وهكذا لا يقتصر النظر الخلقى على تحديد « ما ينبغى أن يكون » بل ينصب ، شأنه شأن العلوم الأخرى ، على حقيقـــة موضوعية واقعية هى الظواهر الخلقية ، والظواهر الاجتماعية الأخرى التى لا تنفصل عنها ، ولا يكون لهذا العلم غاية مباشرة سوى تحصيل المعرفة ، كما هو الحال فى سائر العلوم • فاذا بلغت هذه المعـــرفة درجة معينة من النمو ، جاز للمرء أن يؤثر بطريقـــة منهجية وعقليـــة فى الظواهر التى سبق الكشف عن قوانينها •

وعلى هذا الوجه يختفى « علم الاخلاق النظرى » ، ذلك العـــلم المزعوم فى نظر بريل ، وتبقى الأخلاق العملية حقيقة واقعة ، وموضوعا للبحث العلمى الذى يسمى علم الاجتماع ، ذلك العلم الذى يملك وحده الحـــق فى دراسة الواقعة الأخلاقية دراسة نظرية ، تسمح فيما بعـــد بتطبيقات تتمثل فى تعديل السلوك الخلقى القائم بالفعل •

ويفضى هذا التحول فى الدراسة الى آثار متعددة فى مجالى الفكر والسلوك • وليس فى مقدورنا الآن الا أن نلمح المرحلة التمهيدية لهذا التحول[٥٥] •

(المدرسة التحليلية الامريكية)

وتشبه مواقف بعض المدارس الأمريكيـــة ما ذهبت اليه المدرسة الاجتماعيـــة الفرنسية من الفصل بين ما هو كائن ، وما ينبغى أن يكون

54 — Ibid, PP. 30 — 31.

5 — Ibid, P. 34.

فى مجال الظــواهر الخلقيـــة ، فالأمريكيـــة تفرق بين ما هو خلقى moral وبين ما هو أخلاقى ethical ، على أن يكون الأول خاصـا بالسلوك الإجتماعى متى كان واقعة قائمــة بالفعل ، ويتصل الثــانى بالسلوك الاجتماعى متى ارتفــع من الواقعــة الى المثل الأعلى الذى ينبغى أن يكون .

ولكن هذه المدارس ــ فيما عدا المدرسة الوضعية الأمريكية ــ لا تنزع المشروعية العلمية عن النوع الثانى من الأخلاق (بمعنى Ethics)، فهى فى نظرها نقــد وتنظيم للسلوك ، على أساس من تصور الخير والصواب بغيــة بنــاء أو اعادة بنــاء السلوك فى ضوء العنــاصر العقلية التى تصوغ المثل العليا[٥٦] .

وقد أفادت المدرسة التحليلية ــ وهى فى هذا تختلف عن المدرسة الفرنسية ــ من تطور نظرية القيمة ، ومن تطورات فروع علم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعى ، ومن الدراسات الانثروبولوجية ، مما دفعها الى الاقرار بأهمية دور القيم فى السلوك الانسانى بوجه عام ، وبمكانتها فى النشاط العلمى بوجه خاص ، فالواقــع الانسانى لديهـا يعد واقعا قيميا value reality ولكن على نحو يتفاوت تقريره من باحث الى آخر . فعند زنانيكى Znaniecki (+ ١٩٥٨) الذى كان رئيسا للجمعية الامريكية لعلم الاجتماع ، يعد علم الاجتماع أحد العلوم الثقافية التى تكون منها القيم بمثابة الأساس الذى يقــوم عليــه « الفعل » وهو وحــدة التحليل النهائية لديه . والقيم التى يؤسس عليها أحــكام الأفراد ، يشارك فيها الأفراد ، وترجع مشاركتهم واتفاقهم الى الامتثال للنماذج الايديولوجيــة التى تنتظم فيها أفعالهم على أساس معيارى والفعل الانسـانى فعل واع وانتقائى[٥٧] selective

56 — Smityh in : **Encyclopedia of social sciences**, art. Ethics.
57 — Timasheff, N., **Sociological Theory, Its Nature and Growth**, PP. 242 — 264.

والقيم هي موضوعات الفعل الاجتماعي ، وهي موضوعات ذات معنى وذات طابع حسي من ناحية ، وذات طابع روحي من ناحيــة أخرى ، ولهذه القيم دلالتهــا المعيارية الموجبــة أو السالبة . وتنتظم أغلب القيم في نسقات ثقافية(٥٨) .

أما هوارد بيكر Becker تلميذ زنانيكي وأستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بجامعة ويسكونسين ، فيقيم نظــريته في التفســير الاجتماعي على القيم ابتداء وأساسا ، فهو يقول : « اذا كان على علــم الاجتماع أن يضطلع بمهمة هداية اختيار البشر لغاياتهم ووسائلهم معا ، فعليــه أن يجلو دور القيم ، ونسقات القيم في السلوك الانساني » . ويقــول بيكر أن العبارة القائلة بأنه « لا مكان لأحكام القيمة في علم الاجتماع » انما هي نفسها أحــد أحكام القيمة(٥٩) . فالانسان لا يمكن دراسته بوصفه كائنا بشريا فعــالا في نطاق مجتمع الا اذا عرفنا قيمه، ولا به من وضـع قيمه تلك في صورة منتظمة مرتبة ، ومصنفة في نمط موحد يمكننا من التنبؤ بالسلوك الانساني والتحــكم فيه كفاية عملية . فالانسان على حد تعبيره مقوم أصيل man is an invetererate valuer والسلوك الانساني هو دائما سلوك معياري . وهناك خمس مراحــل من السلوك يمر بهــا الفرد لكي يصبح انسانيا :(٦٠)

١ ــ السلوك القائم على حاجات لم تخضع لاعداد . وهنا تكــون القيم التي يضمرها السلوك قيما غير محددة .

---

58 — Don Martindall, The Nature and Types of Sociological Theory, PP. 419 — 421.

59 — Becker, H., Through values to social Interpretation, P. 297.

60 — Ibid, P. 298.

٢ ـ السلوك القائم على حاجات خضعت للاعداد ، وتكــون قيمة محــددة .

٣ ـ السلوك القائم على حاجات جرت بها العادة وتكون قيمـــة محددة على أساس من الاتجاهات attitudes

٤ ـ السلوك القائم على حاجات ذات معنى ، وتكون قيمة محددة على أساس من الرموز (كاللغة مثلا) .

٥ ـ السلوك القائم على حاجات اجتماعية، وتكون قيمة محددة على أساس من العلاقة بين الأنا والآخر ، وفى هذه المرحلة الاخيرة ، عندما يتحدث الانسان ويستخدم رموزا ، لا يبلور القيم فحسب فى صلتها بالأفعال الاجتماعية ، بل يمنح نفسه ذاتا فى مقــابل ذوات الغير[٦١] .

وموجز القول أن القيم ونظم القيم أدوات لا غنــاء عنها فى التحليل السوسيولوجى للواقــع الانسانى[٦٢] .

كما تقدم نظرية تالكوت بارسونز Parsons تحليلا للفعل الاجتماعى الى عناصر ثلاثة هى أولا غاية ، وثانيا موقف يحلل بدوره الى وسائل وظروف ، وثالثا مستوى أو مقياس انتقائى واحد تتعلق بمقتضاه الغاية بالموقف[٦٣] .

وينكر « بارسونز » على اتجــاه النظريات الوضعية فى الفعــل الاجتماعى حظرها تسلل أية عناصر معيارية على الاطلاق ، وتقنــع بالظروف تفسيرا وحيــدا للفعل الاجتماعى ، بينما يقف المثاليون على الجانب المضاد عندما يعدون العنــاصر المعيارية وحــدها الخليقــة

61 — Ibid, P. 15.
62 — Ibid, P. 92.
63 — Rex, J., Key problems of sociological Theory, P. 97.

بتفسير الفعل الاجتماعى دون نظر الى الظروف • لذلك يرى بارسونز ضرورة الجمع بين العنصرين المعيارى والظرفى للتفسير الاجتماعى للفعل الذى تضم البواعث عليه ثلاث جوانب هى : ما يتعلق بمعرفة وقائع الموقف ، وما يتعلق بالفاعلين الذين يرغبون موضوعاتمعينة ، وأخيرا الجوانب التقويمية التى تتعلق بالحكم على عناصر الموقف على أساس من مقاييس القيمة ومستوياتها • ويسمى بارسونز اتجاهه هذا فى تفسير الفعل الاجتماعى وتحليله « بالنزعة الارادية » وهى التى يمكن أن تسع كلا من العناصر المعيارية والعناصر الخاصة بالظروف على السواء[64] • وتحاول هذه النزعة أن تتخطى حدود المذهب المثالى والمذهب النفعى : وهو أحد صور المذهب الوضعى ، لتجد حلا لمشكلة الفعل الاجتماعى •

أما وليام كاتن W. Catton ، فيعرض نظرية اجتماعية للقيمة متأثرة بمبادىء الميكانيكا وقائمة على تصور لفضاء قيمى value-space ، ومجال قوى مغناطيسى • فالنظم الشخصية والاجتماعية تتطلب اختيارا من بين مرغوبات desiderata ممكنة ، وتصنف التفضيلات فى نماذج ، على أن تنسب عملية التصنيف فى نماذج patterning الى القيم • وعملية التقويم هى الأفعال التى تبين شدة رغبة الشخص فى مختلف موضوعات الرغبة ، أو التى تحدد مقدار دوافعه نحو تحقيقها • ويمكن أن يكون للقيم درجة ثبات reliability بوصفها قاعدة code أو مقياسا يدوم فترة طويلة من الزمان ، ويزودنا بمحك ينظم به الناس دوافعهم • ويعد الانسان الخاضع لعملية التنشئة الاجتماعية socialized عند « كاتن » مركزا لمجالات القوة force التى تجذبه الى موضوعات الرغبة المتعددة ، ومقدار هذا الجذب هو دالة function قربه approximity موضوع الرغبة من الانسان المقوم فى نطاق

64 — Ibid., P. 105

فضاء قيمى متعدد الأبعاد • وتتبادل مجالات القوى المتعددة عمليات الكف inhibition بحيث يضعف أحدهما قوة الآخر • ولكل نـوع من المجالات ، ولكل واحـد من الأفراد فئته التى تعين المرغوبات تعينا قليـلا أو كثيرا ، وبمقتضى هذه الفئـة يكون تأثير قوة المجال[٦٥] •

د ــ المواقف الاقتصادية

(نظرية العمل ــ نظرية نفقات الانتاج ــ نظرية المنفعة الحدية ــ النظرية المـاركسية)

هناك وجهان لدلالة القيمة من الوجهـة الاقتصادية ، أولهمـا دلالتها العـامة من حيث هى تفسير للفاعليـة الانسانية من كافـة جوانبها ، وثانيهما دلالتها الخاصة من حيث هى تفسير ، أو وصـف للفاعلية الاقتصادية النوعية بصفة خاصة •

ويتفق معظم الباحثين فيما يتعلق بالوجه الاول ، على أن الدلالـة الاقتصادية للقيمة قاسم مشترك فى كل فاعليـة انسانية ، بمعنى أنها مرحلة من مراحل كل فاعليـة • فهى تقـع منها موقـع الوسيلة المفضية الى غايـة عندما لا تقـوم الأشـياء والأفعـال الا بوصفها وسيلة لغـاية أبعد منها : فكل سعى الى غاية سـواء فى مجال الحـق او الخير أو الجمال يتوخى دوما ألا يسرف فى الجهـد وفقا لمبـدأ الفعل الأقل moindre action ، ومن ثم يسلك أقصر الطرق وأيسرها مشقة[٦٦] •

---

65 — W. Catton, A Theory of Value, American Sociological Review, June 1959, Volume 24, PP. 310 — 317.

٦٦ ــ قارن روبيه ، فلسفة القيم ، ص ١٣٨،

Mackenzie, op. cit., PP. 116 — 7.

غير أن الباحثين لا يتفقون على دفع هذا الوجه من الدلالة العامة الاقتصادية الى أقصى نتائجه ، وهنالك تنفرد المدرسة النمساوية(*) والفلسفة الماركسية عن الاتجاهات الأخرى فى قيام نظرتهما العامة على نظرة اقتصادية للقيمة .

وأما الدلالة الخاصة للقيمة من حيث وصفها للفاعلية الاقتصادية النوعية ، فيختلف علماء الاقتصاد فى نظرتهم الى القيمة بينما يتفقون على أنها أساس علم الاقتصاد فقد وصف بعضهم ذلك العلم بأنه علم القيمة(٦٧) .

وقد استعمل آدم سميث (+ ١٧٩٠) مصطلح القيمة فى كتابه « بحث فى طبيعة وعلل ثروة الأمم » عام ١٧٧٦ بمعنيين مختلفين ، فذكر أنها تعنى أحيانا قيمة الشيء بالنسبة الى شخص معين ، وتسمى « قيمة استعمالية » value in exchange وهذا أمر ذاتى ، بينما تشير أحيانا أخرى الى القوة الشرائية أى قيمة الشيء بالنسبة الى شيء آخر أو أشياء أخرى وتسمى حينئذ «قيمة تبادلية» value in use وهذا أمر موضوعى . ولما جاء ريكاردو Ricardo وميل J. S. Mill تركا وأتباعهما مصطلح القيمة الاستعمالية ، وقصروا مصطلح القيمة للدلالة علا القيمة التبادلية ، وظل الامر كذلك حتى بعث جيفونز Jevons والمدرسة النمساوية مصطلح القيمة الاستعمالية تأييدا لنظرتهم الذاتية للقيمة . وكثيرا ما يختزل علماء الاقتصاد المحدثون لفظى القيمة الاستعمالية والتبادلية الى مصطلح « المنفعة » ، « والقيمة » ليقصد بالمنفعة قدرة السلعة على اشباع رغبة من الرغبات بينما يقصد بالقيمة

(*) أفادت المدرسة النمساوية من نظرية المنفعة الحدية الاقتصادية فى تفسيرها للقيمة ووصفها ، ولكنها افادت منها كعامل مساعد لدعم نظرتها النفسية على نحو ما ورد تفصيله فى المواقف للتفسية .

٦٧ — د. عبد المنعم البيه، نظرية القيمة ، القاهرة ، ص ١

قدرة السلعة على استبدالها بأخرى،كما يقصد كذلك « بالثمن » Price القيمة التبادلية للسلعة بلغة النقود ، وكثيرا ما يطلق على نظرية الثمن اسم نظرية القيمة(٦٨) • وتنقسم نظريات القيمة بالمدلول الاقتصادى الضيق الى فئات ثلاثة : نظريات خاصة بالنفقات costs

وتعنى بالعرض supply مؤثرا حاسما على القيمة ، ونظريات خاصة بالمنفعة وتعنى بالطلب demand ، وأخيرا نظريات تقرر القيمة على أساس من النفقات والمنفعة معا أو عن طريق العرض والطلب دون تغليب واحد على الآخر على نحو ما تذهب نظرية المنفعة الحدية •

أما نظرية العمل labour وهى السلف الطبيعى لنظرية نفقات الإنتاج ، فقد بدأت عند سميث وريكاردو ، غير أن ماركس هو الذى وضع صورتها النهائية ، فأصبحت مقترنة باسمه ، وسيرد موقفه تفصيلا فيما بعد • وتذهب نظرية العمل الى أن القيمة الطبيعية السلعة تتوقف على مقدار ما بذل فيها من عمل أثناء انتاجها • فالعمل هو مصدر القيم ومقياسها فى آن واحد •,ولم يكن من غير المألوف فى القرن الثامن عشر والتاسع عشر أن يعتمد أصحاب هذه النظرية على القيمة الطبيعية واقامتها على العمل وحده وذلك لتأثير القوانين الطبيعية على الفكر السياسى والاقتصادى للمجتمع فى ذلك الحين ، ولهذا بنيت الأثمان أو القيم على النفقة الانسانية على أن تعنى الجهود التى يبذلها الإنسان فى انتاج السلعة وهى العمل •

أما فى نظرية نفقة الانتاج فتتحدد قيمة السلعة ، فى المدى الطويل وغيبة الاحتكار monopoly ، عن طريق نفقة أو تكلفة سائر عوامل الانتاج التى تستخدم فى انتاجها ، ويكون العمل أحد عوامل الانتاج

٦٨ ـــ المرجع السابق ، ص ص ٥ ـــ ٧

وليس العامل الوحيد فى تعيين القيمة ، ويغدو الثمن فى النهاية مكافئا لنفقة الانتاج الكلية • وقد ظن « ميل » وهو أبرز رواد تلك النظرية ، أنه قد نطق بالقول الفصل فى نظرية القيمة عى نحو ما يبدو فى قوله : « لم يبق لى أو لغيرى أن يجلو غامضا فى نظرية القيمة(٦٩) » •

أما نظرية المنفعة فقد أقامت معالجتها لنظرية القيم على أساس الطلب كما هو الحال عند « جيفونز » والمدرسة النمساوية ، فالمنفعة بمثابة امتحان للقبول ينبغى أن تنجح فيه كل سلعة يراد لها أن تدرج فى ثبت القيم •

ويتضح من النظريات السابقة أنها تضع فى الحساب عاملا واحدا هو العمل أو نفقة الانتاج أو المنفعة ، ولذلك حاول بعض علماء الاقتصاد المحدثين اجتناب هذا القصور ، فتناولوا القيمة من جانبى العرض والطلب معا فى النظرية الحدية Marginal theory على أن تكون المنفعة الحدية هى العامل المسيطر على الطلب ، والنفقة الحدية هى العامل المهيمن على العرض ، وبذلك تتقرر القيمة عند النقطه التى تلتقى فيها المنفعة الحدية بالنفقة الحدية • وقد برزت تلك النظرية الى الوجود عندما حاول بعض الاقتصاديين تفسير المفارقة المعروفة « بمفارقة القيمة » paradox ēiveine التى تصدت لنظريات العمل ونفقة الانتاج ، ومثالها المفارقة القائمة بين كل من الخبز والماس من ناحية ، وثمن كل منهما من ناحية أخرى ، فالخبز نفعه أكبر من الماس ولكن ثمنه أقل منه ، فلا يمكن حل هذه المفارقة الا برفض فكرة المنفعة الكلية والقول بالمنفعة الحدية • والمنفعة الحدية لسلعة من السلع هى منفعة آخر وحدة منها يبتاعها شخص معين، وبذلك تذلل الصعوبات التى واجهت سميث وريكاردو عن طريق نظرية

---

٦٩ — المصدر نفسه ، ص ١٥

المنفعة الحديد التى يمكن أن تفسر التناقض فى قيـم الأشياء ، فالمنفعة الحدية للخبز قليلة لأن ادى الأفراد ما يكفى منـه ، فاذا قل محصول القمـح أرتفعت المنفعة الحدية للخبز وارتفـع ثمنـه ، كما أن المنفعة الحدية للماس مرتفعـة لأن الذين يمكنهم شراءه قد أشبعوا حاجاتهم الأخرى ولم يبق أمامهم سوى المظـاهر الشخصية يدفعون فيهـا ثمنا باهظا لاشباع رغباتهم فى الولع بالمظاهر وحب التفاخر .

وقد صادفت هذه النظـرية نجـاحا كبيرا فى انجلترا وأمريكا وسائر القـارة الأوربية ، فقيمة السلعة لديهـا مستمدة من قدرتهـا على الاشباع لا من نفقات انتاجها . وقد استطاع « مارشـال » أن يضفى على هذه النظرية طابعا منطقيا ، فلهـا عنده وجهـان ، الأول ينظـر اليه فيرى ما أنفقـه من تكاليف الانتاج ، والثانى ينظر اليه فيرى منفعة السلعة بالنسبة اليه[70] .

(النظـرية المـاركسية)

لا تهيىء النظريات الاقتصادية السابقة أساسا يشيد عليـه نظرة شاملة للفاعلية الانسانية ، لأنها تكتفى بموقف معين ازاء أحد موضوعات الدراسة فى نطاق علم الاقتصاد ، وهو هنا نظـرية القيمة ، ولكن دون أن تمتد به وصفا وتفسيرا للنشاط الانسانى بأسره ، كما صنعت النظرية المـاركسية . وقد عرض ماركس نظريته الاقتصادية فى القيمـة فى كتابه « رأس المـال » فى معرض تحليله للنظـام الرأسمالى القـائم على السلع ، فالسلعة شىء له قيمة استعمالية use value والقيمة الاستعمالية هى أى شىء يشبع حاجة انسانية بمقتضى خواصه وصفاته ، ومنفعة الشىء هى التى تعين قيمتـه الاستعمالية المحددة بالخواص المـادية للسلعة .

---

٧٠ ــ د. عبد العزيز مرعى ود . أحمد سعيد ، القيمة وتوزيـع الدخـل ، ص ص ٣٤ ــ ٤٠ .

ولا تصبح القيمـــة الاستعمالية واقعـــا الا باستخدامها أو استهلاكها .
ولكنها لا يمكن أن تخضع للقياس الكمى ، ولـــكل سلعة وجهان تشـــكل
قيمته الاستعمالية أحدهما ، بينما تشكل قيمته التبادلية وجهـــه الآخر
التى يمكن قياسها بواسطة « العمل » ، وهو وقت العمل اللازم اجتماعيا
والمتجسد فى السلعة ، فهو الجوهر الاجتماعى المشترك فى كل السلع .
وقيمـــة السلعة هى تبلور العمل الاجتماعى[71] . فلو صرفنا النظـــر
عن القيمـــة الاستعمالية للسلع جميعا فلن يبقى لها سوى خاصة مشتركة
هى كونها نتاج عمل . ولا تتحدد قيمة السلعة بكمية العمل الذى ينـــفق
فى انتاجها أو العمل المتبلور فيهـــا الا اذا كان العمل المبذول فى انتاجها
جاريا وفقـــا لمستويات أدوات الانتـــاج السائدة ، وعلى أساس متوسط
درجة المهارة القائمة فى ذلك الوقت .

وللعمل وجهان ، الأول : بوصفه فاعلية انتاجية محددة مثل العمل
فى النسيج أو الغزل أى العمل « النافع » ، والثانى : بوصـــفه العمل
العـــام المجـــرد . فاذا خلـــق الوجه الأول من العمل القيمة الاستعمالية
فان الوجه الثانى هو الذى يخلق القيمة التبادلية ، وهذا الوجه الثانـــى
هو وحده الذى يقبـــل المقـــارنة الكمية[72] . والعمل نشاط انسانى
يهـــدف الى انتاج ما تحتاجه حيـــاة الانسان . وما يحتاجه الانسان فى
حيـــاته لا يعثر عليـــه فى الطبيعة جاهزا على الدوام ، فالانســـان
يعـــدل من موضوعات الطبيعة ويغير منها بحيث يجعلها ملائمـــة لاشباع
مطالبه . والعمل هو الشرط الطبيعى للحيـــاة الانسانية ولذلك تنطوى
عليه كافة الصور الاجتماعيـــة للحياة الانسانية[73] .

---

71 — Marx & Engels, Selected Works, valume one, Moscow, 1962 PP. 417 — 8.

72 — Engels, F., On Marx's Capital PP. 81 — 2.

73 — Leontiev, Fundamentals of Marxist political Economy, Moscow, P. 10.

وللعمل الانسانى سمتان جوهريتان ، فهو من ناحية فاعلية هادفة تسعى الى تحقيق هدف سبق تصوره ، وهو من ناحية أخرى مرتبط بانتاج أدوات العمل ٠ وتقترن السمتان معا دون انفصال ، فانتاج الادوات هو الذى يجعل من العمل الانسانى فاعلية هادفة ، وهما معا يشكلان سمة واحدة تميز الانسان عن الحيوان ٠ وقد لاحظ ذلك بحق أحد مفكرى القرن الثامن عشر فى قوله بأن الانسان حيوان صانع للأدوات(٧٤) ٠ فالعنصر الجديد عند الانسان هو القدرة على اكتشاف الممكنات والبدائل المختلفة ٠ والقدرة على الاختيار من بينها ، وبالتالى القدرة على الموازنة بين شىء وآخر ٠ وتحديد فائدة كل منهما بالقياس اليه ٠ وباستخدام الأدوات لم يعد ثمة شىء مستحيلا من حيث المبدأ ، وما على الانسان الا أن يجد الأداة المناسبة لكى يحقق ما لم يكن اليه من سبيل ؛ وبهذا يوهب الانسان قوة جديدة قبل الطبيعة تمتد الى آفاق بعيدة الى غير حدود ٠ فالطبيعة فى نظر الحيوان واقع جامد لا سبيل الى تغييره بأى عمل ارادى، وفى حالة تفاعل الحيوان الموضوعى مع العالم الذى يحاصره ، هناك ما يأخذه من العالم وما يعطيه له ، بيد أن هذا الأخذ أو العطاء يتمان على نحو مباشر ودون وساطة ، بينما يكون العمل الانسانى وحده تفاعلا عضويا موجها هادفا ٠ ويتجلى الفرق الحاسم بين المجتمع الانسانى والعالم الحيوانى فى أن قصارى جهد الحيوان هو جمع مقومات حياته أو التقاطها ، بينما يكون الانسان منتجا لها ، فهو ينتج تلك المقومات التى لا تخلقها الطبيعة الا بمشاركته وتدخله٠ ويعد الانتاج الذى يهدف الى اشباع مطالب الانسان الحيوية أشد فاعليات الانسان أهمية ، فهو الذى يهيىء الأساس المادى لكل

---

74 — Ibid, P. 15.

ضروب فاعلياته ، وعن طريقه يدلف الانسان من العالم الحيوانى الى المجتمع الانسانى[٧٥] .

والانتاج بمثابة عملة ذات وجهين ، يسمى أحدهما « قوى الانتاج » والآخر « علاقات الانتاج » ، ويكونان معا ما تسميه « المادية التاريخية(*) » « بأسلوب الانتاج » ، وهو ما ينتجه المجتمع من قيم مادية فى مرحلة من مراحل التاريخ ، أو بعبارة أخرى هو النظام الاقتصادى الذى يسود المجتمع فى مرحلة تاريخية محددة ، وهو القاعدة الأساسية التى ترتفع فوقها أبنية النشاط الانسانى جميعا من وجهة النظر الماركسية . فأما قوى الانتاج فهى تتألف من أدوات الانتاج فضلا عن البشر الذين يستخدمونها بما أتيح لهم من خبرة انتاجية معينة ومهارة فى العمل . وأما علاقات الانتاج فهى العلاقات المحددة التى تنشأ أثناء الانتاج بين الناس ، أو بالأحرى ، بين الطبقات ، وتتمثل بصورة قانونية فى علاقات الملكية ، أى علاقات الناس بوسائل الانتاج مثل الأرض والمناجم والغابات والمصانع وغيرها .

ويعتمد تحديد وضع الطوائف الاجتماعية المختلفة من البشر فى عملية الانتاج من حيث هو وضع مسيطر أو خاضع ، على علاقات الملكية ، أى أن علاقات الملكية هى التى تحدد وضع فئات الناس من عملية الانتاج ، فهى اما أن تكون فئة مالكة مستغلة ، واما أن تكون مستغلة لا تملك شيئا[٧٦] .

---

75 — Ibid, P. 85.

(*) المادية التاريخية هى الوجه الاجتماعى الاقتصادى من النظرية الماركسية ، بينما المادية الجدلية هى الوجه الفلسفى والمنطقى منها .

76 — Avnasiev, **Marxist Philosophy, Moscow,** 1965, P. 184.

ويسلمنا هذا الى مفهوم « الطبقة » عند ماركس ، فهى تعنى عنـده قطاع من الناس يشغلون علاقة معينة بوسائل الانتاج ، فالرأسماليـون يملكون المصانع ومصادر الثروة ويكونون بذلك الطبقة الرأسمالية ، بينما العمال يشتغلون فى المصانع وغيرها دون أن يملكونها ، لذلك فهم يشكلون الطبقة العاملة أو « البروليتاريا » proletariat (*) •

وتنبثق علاقات الانتاج هذه بصورة موضوعية مستقلة عن ارادة البشر ورغباتهم • ويعرف التاريخ خمسا من أساليب الانتاج هى عند ماركس ، الشيوعى البدائى ، والعبودى ، والاقطاعى ، والرأسمالى ، وأخيرا الاسلوب الاشتراكى • ويتميز الاسلوب الشيوعى البدائى بأنـه كان مجتمعا سابقا على نشأة الطبقات ، أما الاساليب العبودية والاقطاعية والرأسمالية فهى صور مختلفة من المجتمع القائم على استغلال الانسـان للانسان ، بينما يكون الاسلوب الاشتراكى النظام الاجتماعى الذى يلغى فيه استغلال الانسان للانسان[٧٧] • ولكن كيف يتطور المجتمع من أسلوب الى آخر أو من مرحلة الى أخرى ؟ يجيب الماركسيون على ذلك قائلين بن قوى الانتاج هى التى تتطور أولا لانها فى نظرهم أكثر ثورية من علاقات الانتاج ، وذلك لان أسلوب الانتاج يقتضى دائما أن تطابـق قواه الانتاجية علاقات انتاجية ملائمة لمستوى التطور الذى بلغته قـوى الانتاج • وعندما تسبق قوى الانتاج علاقات الانتاج بحيث لا تتمكن الاخيرة من ملاحقتها ، يحدث صراع يتخذ صورة ثورية تفضـى فى النهاية الى تحطيم علاقات الانتاج السائدة وانشاء غيرها مما يلائـم قوى الانتاج التى سبقتها فى التطور • ومن ثم فان محرك التطـور الانسانى بأسره هو التناقض بين قوى الانتاج وعلاقاته وهو يؤدى الى

(*) تعود هذه التسمية الى عصر الرومان عندما كان يقصد بهـا الطبقة السادسة الدنيا التى لا تخدم الدولة بما تملكه من مال بل بما تنجبه من أطفال (نسل أو ذرية proles) •

77 — Leontiev, op. cit., PP. 25 — 6.

قلب العلاقات السائدة وابدال غيرها بها . ويتخذ هذا التناقض هيئة الصراع الطبقى الذى يغدو طابع التاريخ الانسانى جملة وتفصيلا . وتطور الانتاج ضرورة موضوعية وقانون من قوانين الحياة والحركة الاجتماعية . وتاريخ المجتمع هو تاريخ تطور الانتاج الاجتماعى المحكوم بالقانون ، والعملية الضرورية التى تحل أسلوبا أعلى من الانتاج محل أسلوب أدنى . واذا كانت قوى الانتاج هى الوجه الذى يتطور أولا من أسلوب الانتاج فان أدوات الانتاج هى العنصر الذى يتطور أولا من قوى الانتاج ، وأى تغير أو تحسن يطرأ عليها يؤذن بتغير وتطور قوى الانتاج التى تعين بدورها علاقات الانتاج[78] . وهذا التغير لا يلائم بطبيعة الحال العلاقات السائدة التى تغدو عقبة فى وجه التطور تستلزم قهرها وتجاوزها الى غيرها من علاقات الملكية التى من شأنها أن تحدد الوضع الطبقى لاعضاء المجتمع . ويثور الصراع بين الطبقة الحاكمة التى تملك وسائل الانتاج والتى من مصلحتها استبقاء العلاقات السائدة، وبين الطبقة المحكومة التى لا تملك شيئا والتى من مصلحتها تغيير العلاقات القائمة لتطابق قوى الانتاج المتقدمة . وتقف الحتمية التاريخية لدى الماركسية فى صف الطبقة المحرومة لانها تثور على العلاقات السائدة التى تؤيد بقاءها الطبقة المالكة والتى تمثل عقبة فى وجه التطور . ولذلك فان الطبقة المحرومة هى الطبقة الصاعدة rising التى تحمل على كاهلها عبء حركة التاريخ ، وتبعة تطور الانسانية ، بينما تصير الطبقة السائدة طبقة منهارة decaying or deteriorated تطؤها عجلة التطور المحتوم .

وتفرق الماركسية بين ما تسميه بالقاعدة basis أو الاساس foundation ، وما تسميه بالبناء الاعلى super-structure فأسلوب الانتاج بكل من وجهيه ، قوى الانتاج وعلاقاته ، هو «القاعدة» والاساس

---

78 — A vanasiev, op cit., PP. 185 — 6.

وهو العامل الحاسم في صوغ سائر العلاقات والنظم الاجتماعية والسياسية والقانونية والخلقية والفلسفية والدينية والعلمية والفنية التى تمثل بدورها « البناء الاعلى » الذي يستمد وجوده واستمراره من أسلوب معين للانتاج هو الذى يحدد بصورة مباشرة طبيعة المجتمع ، أفكاره ونظمه. أو يمكن القول بعبارة أخرى : ان الاساس الاقتصادي للمجتمع هو الذى يحدد صورا معينة من الوعى الاجتماعى تطابق ذلك الاساس المادى ، « فليس وعى الناس هو الذى يحدد وجودهم ، بل وجودهم (المادى) هو الذى يحدد وعيهم » (٧٩) • وبتغير الاساس الاقتصادي يتحول البناء الاعلى بكافة جوانبه ومستوياته ولكن بدرجات متفاوتة من السرعة • ورغم قيام البناء الاعلى أو الوعى الاجتماعي على قاعدة أسلوب الانتاج ، أي الاساس الاقتصادي ، فان له بعض الاستقلال النسبى عندما تعود بعض أفكاره فتقدم للناس مبررا لحاجتهم الى تعزيز القاعدة القائمة أو باعثا على تدميرها • كما أن لكل بناء أعلى لأى مجتمع من المجتمعات قسمات مشتركة عامة لها اهميتها البارزة للانسانية جمعاء ، ومن ثم لا يطرأ عليها التغير • وتضم هذه القسمات أو العناصر الراسخة المستويات الخلقية الانسانية العامة وآثار الادب والفن الخالدة • وهكذا يتجلى استقلال البناء الاعلى النسبى فى «اتصال» Continuity أو استمرار تطوره ، الذى يفسر ما ينطوى عليه من تعقيد وتركيب يجمع بين كل من الافكار الموروثة من المجتمع السابق ونظمه ، وبين أفكار القاعدة الاقتصادية القائمة ونظمها •

ومهما يكن من أمر الصور التى يتجلى بها الوعى الاجتماعى فى المجتمع ، فانه يتخذ طابعا طبقيا • ويكون المجموع الكلى للآراء والافكار السياسية والخلقية والفنية وغيرها التي تعتنقها طبقة معينة ما يسمى

---

79 — Marx, op cit., P. 363.

بأيديولوجيتها(*) • ولكن لماذا تخلق كل طبقة أيديولوجيتها الخاصة بها ؟ يجيب الماركسيون بأن وضع الطبقات فى المجتمع القائــم على الصراع بعيد كل البعد عن المساواة والتكافؤ فى مواجهته لمختلف الاهداف والمهام الاجتماعية ، ومن خلال نسق معين من الآراء ووجهات النظر الذى تعبــر عن طريقه الطبقة عن وضعها فى المجتمع وتبريره ، تدافع عن مصالحهــا وتسعى الى تحقيق أهدافها • فالايديولوجية البورجوازية (الرأسمالية) على سبيل المثال ، تجاهد لاثبات الطبيعة الازلية الخالدة للملكيـــة الرأسمالية الخاصة والاستغلال ، بينما تناضل البروليتاريا التى تقــرر على يدها مصير الرأسمالية المحتوم ـــ لبناء الاشتراكية ومن بعدهـــا الشيوعية ، حيث تختفى الطبقات وينتهى عهد الاستغلال ، لذلك فايــت البروليتاريا فى حاجة الى الايديولوجية الاشتراكية(٨٠) •

ومن ثم فان المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية لا يمكن أن تكــون له أيديولوجية واحدة بل لا بد أن يكون للطبقة الممارسة للاستغـــلال أيديولوجيتها التى تناهض أيديولوجية الطبقة الخاضعة للاستغلال •

واذا ما كانت الايديولوجية تحمل طابعا طبقيا ، ألا يؤدى ذلك بهــا الى تحريف الحقيقة وصورة الواقع حتى تلائم المصالح الطبقية ، فيضحى بالحقيقة على مذبح مصلحة طبقة أو أخرى ؟ ولكن الماركسيين لا يجيبون على ذلك السؤال قبل أن يسألوا أولا : قل أيديولوجية أى طبقة تقصد، أقل لك أين تقف تلك الطبقة من الحقيقة ؟ فاذا ما كانت الطبقة تؤدى

(*) ابتكر دستوت دى تراسى de Tracy اصطلاح ايديولوجية عندما كان بصدد تجليل الافكار العامة وردها الى احساسات كان يعتقـــد انها مصدرها . وقد أريد بالمصطلح أن يكون بديلا للميتافيزيقا ، كما استخدمه نابوليون للدلالة على الفلسفات الجمهورية . وللايديولوجية ـــ من حيث هــى علم الافكار ـــ معان متعددة ، ويستخدمها الباحثون بطرق مختلفة كما سنرى عند ماركس وسارتر وغيرهما .

80 — Avanasiev, op. cit., P. 324.

دورا تقدميا من التطور الاجتماعى ، فانها لا بد واقفة فى صف الواقع الموضوعى ومنطوية أيديولوجيتها على الحقيقة ومعبرة عنها . ولكن متى استنفدت الطبقة دورها التقدمى واشتبكت مصلحتها فى صراع مع مجرى التطور فلا تلبث أن تكف عن كونها معبرة عن الحقيقة ، وتشرع فى تحريف الواقع والحقيقة حتى يلائما مصالحها الطبقية . فعندما تصدت البورجوازية للاقطاع كانت ايديولوجيتها معبرة عن العالم بصورة صادقة، ولكنها سرعان ما استنفدت طاقاتها التقدمية عندما تملكت مقاليد السلطة، وغدت عقبة فى طريق التطور الاجتماعى ، وعندئذ فقدت الايديولوجية البورجوازية قدرتها على التعبير الصادق عن الواقع والحقيقة .

بيد أن هذا لا يصدق ، فى عرف الماركسيين ، على الايديولوجية الماركسية لانها بوصفها أيديولوجية الطبقة العاملة ، فهى ايديولوجية علمية وصادقة حتى النهاية ، وعلى يد الطبقة العاملة انهاء المجتمع الطبقى الى غير رجعة ، ولأن المصالح الطبقية للبروليتاريا تتطابق دائما مع المجرى الموضوعى للتاريخ ، ومن ثم فان قدرة الأيديولوجية الماركسية على التعبير عن الحقيقة باقية الى الابد فى كل مراحل تطورها جميعا[81] .

والمعنى السابق للايديولوجية هو الذى يحدد معالم وجهها الطيب المضىء ، فهناك معنى آخر لها يكشف عن وجهها الآخر ، وهو وجه سيىء بغيض . فالايديولوجية يمكن أن تكون مظهرا لجهل تام بالقوى الموضوعية، وهى القوى المادية التى يزودنا بها أسلوب الانتاج القائم ، والتى تهيىء للانسان أساس نظرته العامة ، وقاعدة أفعاله الاجتماعية ، ولا تشغل الا بالافكار وكأنها كائنات مستقلة تحيا تاريخها المستقل ، وتمر بأدوار تطورها الخاص ، وتخضع فحسب لقوانينها الذاتية[82] . وهكذا

81 — A,anasiev, op. cit., P. 325.

82 — Gould, H., **Marxist Glossary**. Sydney, 1947, P. 53.

تحلق الافكار بعيدا عن الارض التى خرجت منها ، وتتزاوج وتتوالد وكأنها كائنات حية لها قوانين نموها التى لا تشارك فيه غيرها • وبذلك تطلق الايديولوجية أسما على الفكر المنعزل عن الحياة المادية ، ووصفا يراد به القدح والثلب •

وقد حظى هذا المعنى الاخير للايديولوجية بعناية ماركس فى مؤلفاته الاولى ، التى بدأت نقدا للايديولوجية فى صورها الدينية والقانونية والفلسفية بوصفها اغترابا(*) alienation عن الاصل المادى ، فالايديولوجية اذا ما ظنت نفسها مستقلة عن الواقع المادى متمثلا فى أسلوب الانتاج ، وليست منعكسة عنه : لقد حكمت على نفسها بالضياع ، أى بالاغتراب عن أصلها الحقيقى • فالاغتراب اذن هو وهم الفكر الجاهل الذى يعد نفسه مطلقا حرا ، له عالمه الخاص الصورى الذى لا علاقة له بالواقع العينى الحقيقى ، فهو اذن جهل بوجوده المستمد من غيره • واذا ما كان الاغتراب عند هيجل لا يحمل طابعا سيئا ، وليس فيه معنى القدح ، بل هو لحظة من الصيرورة الكلية والتطور الشامل للروح ، فاننا نجد له عند ماركس طابعا أخلاقيا سيئا لان الايديولوجية المغتربة تتحول الى تبريرات للعلاقات الانتاج

(*) كان هيجل أول من استخدم « الاغتراب » (بالالمانية Entfremdung فى « فنومنولوجيا الروح » مصطلحا للدلالة على الفاعلية التى يصبح الوعى الذاتى بواسطتها واقعا فعليا فتغترب الروح فى أشكال ثقافية واقعية يتأكد وجودها به ، فهى تفض مضمونها خلال الزمان فى واقع فعلى ، ويطلق هيجل على هذه العملية من التخرج الذاتى مصطلح الاغتراب • وبمقتضاه لا يكون للوعى الذاتى وجودا واقعيا عينيا الا بقدر اغترابه هو نفسه ، وبصنيعه هذا يضع نفسه موضع الكلى الشامل • وهذا الاغتراب ضرورة للروح لكى تبلغ مرحلة الوعى بذاتها • وهو تخرج ابداعى لازم للوعى والتحرر ، وهو عند هيجل فاعلية مشروعة وليست نقصا أو عيبا يتطلب النقد أو التقويم كما هو الحال عند ماركس •

انظر :

Carl Friedrich (editor) The Philosophy of Hegel, New York, Modern Liberary, 1954, PP. 429—434.

السائدة وتجميدها كما لو كانت نهاية المطاف وما ينبغى أن يوجد عنيه الواقع (٨٣) • فكأن الاغتراب الايديولوجى يحجب موقفا أخلاقيا خبيثا من علاقات الانتاج السائدة ، فبدلا من مواجهة الوقائع الاقتصادية التى تعترف ضمنا بامكان تطورها وتغييرها ، تفر الايديولوجية بعيدا ، مدعية أنها لا تربطها علاقة بهذه الوقائع المادية وأن لها كيانها المستقل ، وبالتالى فان الافكار المجردة لا تصارعها الا أفكار مجردة لا شأن لها بالصراع المادى الدائر • واذا ما عرفنا أن الافكار انما تعكس علاقات انتاجية محددة يمكن تجاوزها ، فان الاصرار على استقلال هذه الافكار وثباتها الذاتى انما يعنى اصرارا على تثبيت العلاقات الانتاجية القائمة التى آن الاوان لتغييرها وقلبها •

ويتم استرداد ما اغترب من الايديولوجية ، عند ماركس ، عن طريق النقد ، بمعنى الكشف عن العلاقات الواقعية التى تربط بين البناء الاعلى وبين القاعدة أو الاساس الاقتصادى : فعالم الافكار عند ماركس هو نفسه العالم المادى وقد انتقل الى الفكر الانسانى وترجم اليه •

ويتبين من ذلك أن موقف الماركسية من نظرية القيم موقف صريح كما يبدو فى ردها الى الاساس الاقتصادي ، ولكن يمكن أن نمضى فى التحليل الى أعمق من ذلك ، اذا ميزنا بين موقفين من القيم فى النظرية الماركسية ، أحدهما صريح وهو رد القيمة الى العمل بمعناه الاقتصادى، والآخر مضمر ينطوى فى حديثها عن البناء الاعلى أو الايديولوجية ، وهذا الموقف الاخير هو الذى تعنى به الفلسفة كواحد من موضوعاتها • لأن الماركسية قد أدرجت الفاعليات الفلسفية والخلقية والفنية وغيرها ضمن ضمن ما يصوغ لديها البناء الاعلى • فالقيم ، وخاصة القيم الخلقية ، تنشأ بمولد المجتمع الانسانى ، فهنالك يفرض المجتمع على أعضائه مطالب محددة معبرا عنها فى المستويات والمقاييس الخلقية • وهى ليست

---

83 — **Marx & Engels, The Holy Family, PP. 179—192.**

موضوعات ثابتة لا تتحول ، بل تتغير بتطور المجتمع تحت تأثير تغيرات الانتاج وخاصة علاقات الانتاج . ففى مجتمع الشيوعية البدائية كانت المستويات واحدة على السواء عند جميع الأفراد . ولكن بنشأة المجتمعات الطبقية بدأت المستويات الخلقية تعكس مطالب طبقة أو أخرى، واكتسبت الاخلاق طابعا طبقيا . ففى المجتمع المنقسم الى طبقات متعادية حيث توجد أخلاق المستغلين فى مقابل أخلاق الخاضعين للاستغلال : تسود أخلاق الطبقة المستغلة[84] ، التى تصبح وسيلة لخدمتها فتمجدها وتشيد بمصالحها ، وترتفع بها الى مرتبة القوانين الازلية الخالدة التى تطابق الطبيعة البشرية . واذا ما كان ثمة طبقات صاعدة وأخرى منهارة، فلا بد أن تكون أخلاق النظام الاقتصادى التقدمى أفضل من النظام الرجعى ، فالطبقة الصاعدة كما يقول ماركس هى التى ترث المستقبل ، وهى البروليتاريا لذلك كانت أخلاقياتها أفضل الاخلاقيات ، ففى هذا المجتمع اللاطبقى المقبل تتفتح زهور الصفاء والجمال ، وتتجلى الفضيلة الطبيعية للانسان (٨٥) .

وعلى هذا الوجه يهتبل الماركسيون الفرصة السانحة ليخفوا كل ما يؤثر من قيم انسانية ومثل عليا على المجتمع اللاطبقى الذى تشيده البرولتياريا على أنقاض المجتمع الرأسمالى الطبقى ، خالعين على الطبقة العاملة كل فضائل الانسان .

---

84 — Mayo, H., in **Encyclopedia of Morals**, art., Marxist Theory of Morals.

85 — Aanasiev, op cit., P. 333.

٢ ـــ المواقف المثالية

أ ـ كانط ب ـــ كاسيرر ـــ جـ ماكنزى د ـــ جود هـ ـــ هارتمان و ـــ لافيل ز ـــ الطويل (المثالية المعدلة) •

تمهيـــد :

تتفق المواقف المثالية من القيمة على رفض موقف أصحاب النزعة الطبيعية ومعارضته ، على اختلاف ما يطلق على مذاهب أصحابها مـــن تسميات ، ينكر بعضها أن يندرج تحت طائفة المثاليين • ولكننا رغم ذلك ضممناها تحت فئة المواقف المثالية على أساس اتفاقها على وجهة نظـــر من القيمة لهـــا قسماتها المشتركة البارزة ، صارفين النظـــر عن اختلاف آراء أصحابها من مسائل الانطولوجيا والايستمولوجيا ، قانعين بأوجـــه التماثل فى موقفهم من قضايا الأكسيولوجيا • فهم يشتركون فى انكار التجربة ـــ بمعناها الضيق ـــ مصدرا للمعرفة بالحقائق الثابتة والقيم المطلقة على السـواء ، أو وسيلة لادراكها ، بل العقـــل أو الحدس أو الوعى هو أداة ادراكها واكتشافها • والقيم عندها ليست وسيلة الى غاية تقوم خارجها ، بل هى بينة بذاتها لا تحتمل برهانا ولا تقبل تبريرا ، عامة وليست جزئية ، ضرورية وليست عارضة ، لا تقبل شكا أو جدلا أو تحتمل تناقضا ، تكاد تشبه بديهيات الهندسة ومصادراتها[٨٦] •

(أ) كانط :

يقـــدم كانط الموقف المثالى النموذجى من القيم ، بل أن فلسفته بأسرها يمكن أن تعدها نقدا للقيم الثلاثة ، الحق والخير والجمال • فنقد العقل النظـــرى نقد لقيمة الحق ، ونقد العقل العملى نقد لقيمة الخير ،

٨٦ ـــ د • توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ١٢٥ ـــ ١٢٦

ونقد الحكم نقد لقيمة الجمال . وينهض نقده فى المجالات الثلاثة على أساس مشترك هو مطابقة تلك القيم للشروط القبلية الكلية للعقل ، وخضوعها لقوانينه . والانسان مقيد بطاعة القانون ، لا كعبد تستبد به سلطة خارجية ، بل كرجل حر يقيد سلوكه بنفسه احتراما لانسانيته ؛ ومن ثم كان شعوره بالالزام آية حريته واستقلال شخصيته [٨٧] .
فما هو مثالى فى مذهب كانط ليس شيئا واقعا خارج التجربة متعاليا عليها ، بل هو أقرب الى أن يكون مرحلة وعنصرا من عناصر التجربة ذاتها ، واذن فليس للمثل الأعلى وجود انطولوجى مستقل ، ولا كيان مفارق قائم برأسه ، بل هو مبدأ منظم ضرورى كلى يكمل التجربة ويضفى عليها وحدتها النسقية . ومهمة النقد عند كانط هى بيان « ما ينبغى » أن يعرفه العقل أو يشرعه ، فهى اذن مهمة تأسيس وتشييد سواء فى العلم أو فى الأخلاق أو فى الفن أو فى السياسة أو فى الدين .

ففى « نقد العقل النظرى الخالص » (١٧٨٠) حيث أشعل ثورته الكوبرنيقية ، ينتهى كانط الى انه لا ينبغى أن نلتمس فى الاشياء تفسيرا لقوانين العقل ، بل ينبغى أن نلتمس فى العقل نفسه تفسيرا لقوانين الأشياء . فالعقل هو المشرع للأشياء . ولابد للأشياء أن تحتذى مثال المعرفة عند الانسان فهو مصدر القواعد الكلية التى بمقتضاها كان هناك عالم الظواهر phenomena ، عالم الطبيعة والعالم الخارجى . واذا لم يكن للعالم الخارجى وجود فى ذاته لأنه يستمده من شروط المعرفة العقلية ، لهذا لايعنى انكارا لوجود « الأشياء فى ذاتها » noumena ، غير أنها لا يمكن أن تعرف ، لأن ما يمكن أن نعرفه هو ما يبدو لنا وليس على نحو ما هو فى ذاته .

---

٨٧ — المرجع السابق ، ص ٢٢٣ .

(*) أشار كانط الى « الثورة الكوبرنيقية » عنوانا لمحاولته تلك فى المقدمة للطبعة الثانية من هذا الكتاب .

وفى « نقد العقل العملى » (١٧٨٨) وفى « مقــدمة فى تأسيس الميتافيزيقية للأخلاق » (١٧٨٥) تتصل أحكام القيمة ، وهى العلم بما ينبغى أن نأتيه من أفعال ، بالمعرفة اليقينية التى تتعلق بعالم « الأشياء فى ذاتها » . وبذلك تتم المقابلة التى عارض بهــا كانط بين « السموات المرصعة بالنجوم من فوقنا » ، وهى تعنى لديه عالم الظواهر ، وبين « القانون الخلقى فى أعماقنا » الذى يشير الى مشاركة النفس الصورية الترنسند لتالية فى عالم الأشــياء فى ذاتها [٨٨] . والانســان وحــده هو الذى يشــعر بالزام يوجب عليه أن يتصرف وفاقا لمبدأ ، ويخالف بذلك ما كان مقررا عليه أن يفعله ، فيتحرر بذلك من قيود العلية التى يخضع لهــا كجزء من عالم الظواهر ، وبمقتضى هــذه الحرية ينهض بواجبه ، فما ينبغى على الانسان فعله يتضمن القــدرة على اتيانه ، فالقــانون الخلقى اذن هو الذى يكشف الحرية واستقلال الانســان عن الجانب الذى يوثقه بعالم الظواهر منتميا بذلك الى عالم الأشــياء فى ذاتهــا . فبينما يعد كل ما يتعلق بعالم الظواهر والحواس مشروطا بالمبــادىء الضرورية الكلية أى القبلية ، التى تجعل التجربة ممكنة ، نجد الأحكام والأوامر فى عالم العقل وعالم الحــرية ، مطلقة وليست مشروطة [٨٩] . وهكذا نرى أن الأمــر المطلق يأمرنا بأن نتصرف وفاقا لقانون عام أى بموجب مبدأ صالح للانسان بما هو انسان يتخذ صيغا متعددة ، فهو تارة : « افعل طبقــا لقاعدة تستطيع فى نفس الوقت أن تريد جعلهــا قانونا عاما » ، وتارة : « افعل بحيث تعامل الانســانية دائمــا ممثلة فى شخصك أو أى شخص آخــر غاية ولا تعاملها كمجرد

88 — Carl Friedrich, (editor) The Philosophy of Kant, New York, Modern liberay, 1949, introduction, passim.

89 — Ibid, loc. it.

وسيلة الى تحقيق غاية » ثم هى تارة أخرى « افعل بحيث تجعل ارادتك بمثابة مشرع يسن للناس قانونا عاما (٩٠) .

أما فى « نقد الحكم » (١٧٩٣) فيعرض فى نقده لقيمة الجمال ، وهى لا تطابق لديه مثالا خالدا للجمال ولا للذوق الاستمتاع . فبالحكم الجمالى تدرك اتساقا أو نظاما بين قوى النفس . والشىء الذى تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه جميلا . والجمال لا يقوم فى الأشياء والموضوعات وانما يقوم فى النفس أو الذات . والموضوع الجميل بمثابة علة مناسبة لايقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالى قوامه الذات الانسانية أو الوعى الترنسندنتالى فهو حكم قبلى يتسم بالضرورة والكلية ، ثابت عند كل انسان ، وصادق فى كل مكان وزمان .

أما فى كتابة « الدين فى حدود العقل وحده » (١٧٩٣) فيقيم فيه كانط الالزام الداخلى الحر أساسا للحياة الدينية كما هو أساس للحياة الخلقية ، فالسلوك الدينى عند الشخص ، وهو الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس يرد الى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الخلقى . وهو مثل أعلى صادر عن اختيار حر ، وليس صادرا عن طاعة لسلطة خارجية (٩١) .

وفى كتابة « مشروع للسلام الدائم » (١٧٩٥) استطاع كانط باسم العقل العملى أى باسم القانون الخلقى أن يؤكد امكان السلام الدائم بين الشعوب . ولن يتحقق ذلك السلام الا يوم تصبح السياسة العالمية سياسة خلقية ، ويوم ينظم المجتمع الانسانى الشامل تنظيما يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الخلقية . وهذا

---

٩٠ — د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٢٣٦ — ٢٤١

٩١ — د . عثمان أمين ، مقال نقد العقل الخالص لكانط : تراث الانسانية ، المجلد الاول العدد ١٢ ١٩٦٣ .

الجهد الساعى لتلك الغــاية هو الحــرية فى صميمها ، ومبادىء التشريع كفيلة بذلك التنظيم (٩٢) .

وهكذا تتجلى مثالية كانط القيمية فى مؤلفاته جميعا وهى نظــرة معيارية واضــحة تستوعب كل فاعليات الانســان ، فما هو واقعى فى علوم المكان والزمان والعلية الآلية هو ما يطابق الشروط القبلية للمعرفة ، كما لا ينجم اتصاف الواقعى بصــفة الالزام عن مطابقته لمثال مفارق ، فالضرورة باطنة فى فاعلية الفكر عينهــا . لذلك لا يعرف الفعل الخلقى بمطابقته لخير متعال ، أو بضرب من حســاب اللذة . وهــذا نفسه هو شــأن الحكم الجمالى الذى لا يشــارك فى نموذج خالــد هو مثــال الجميل ، كما لا يتعلق بالمتعة والاثارة ، فهو حكم قبلى يتطلع الى الكلية والضرورية . وأما الدين فليس أســاس الأخلاق بل هــو الذى يتبع الأخلاق ، وتعاليمه لا تعدو أن تكون « أقدس تعاليم العقل (٩٣) .

(ب) ارنست كاسيرر Cassirer

يقــدم كاسيرر فهما جــديدا لطبيعة الانسان ، فيفــرد للانسان واقعه الخاص عن ســائر ضروب الواقع الكثيرة المتنوعة بقــدر كثرة الكائنات الحيــة . فلكل كائن عضوى وجوده المونادى monadic being وله عالمــه الخــاص لأن له تجربتــه الخاصــة . ولا وجه للمقارنة بين مختلف أنواع التجارب ، وبالتالى بين أنواع الواقع المنوعة المتعلقــة بكائنات عضوية مختلفة.ولكل كائن عضوىكما يقول يوكسكل: Uexkul جهازان ، أولهما جهاز استقبال receptor system ، والثانى جهاز

---

٩٢ ــ المصدر السابق .

٩٣ ــ ريمون روبيه ، المرجع المذكور ، ص ٢٣٤ .

(*) فضلنا أن تكون « مونادى » وليس ذرى حتى لا تختلــط بالمعنى الفيزيائى سواء قديما عند ديمقرطس أو حديثا عند دولتون Dalton ، ولكى تحتفظ بمعناها الخاص فى فلسفة ليبنتس Leibnitz .

تأثير effector system ، يتلقى الكائن بالأول المؤثرات الخارجية ، وبالثانى يستجيب لهذه المؤثرات . وهما حلقتان فى سلسلة « الدائرة الوظيفية » . غير أن كاسيرر لا يقنع بهذه الدائرة خطة لوصف الواقع الانسانى . فبين الجهاز المستقبل والجهاز المؤثر نجد لدى الانسان حلقة ثالثة تميزه عن غيره من الأنواع الحيوانية ، وهى التى يسميها الجهاز الرمزى Symbolic System ، فالانسان لا يحيا فى واقع أكثر اتساعا من واقع الحيوان فحسب بل يعيش أيضا فى أفق أو بعد جديد من أبعاد الواقع وآفاقه . فهناك فرق لا يخطئه المتأمل بين ردود الفعل العضوية وبين الاستجابات الانسانية ، ففى رد الفعل يأتى الجواب على المؤثر الخاص مباشرا سريعا ، بينما فى حالة الاستجابة يجىء الجواب بطيئا ، لأن عملية فكرية معقدة هى التى تعوقه (٩٤) . غير أن الانسان لا يقدر على الفرار من ذلك القلب للنظام الطبيعى . لأنه لا مفر مما قد صنعت يداه . ومادام الانسان لم يعد فحسب محصورا فى نطاق عالم فيزيائى ، فانه يعيش فى عالم رمزى . واللغة والأسطورة والفن والدين والعلم ، وهى عناصر الثقافة الانسانية ، أجزاء من هذا العالم الرمزى . فهى الخطوط المنوعة التى تحاك منها الشبكة الرمزية ، أى النسيج المعقد للتجارب الانسانية . ولم يعد الانسان قادرا على مواجهة الواقع بصورة مباشرة ، بل ان الواقع الفيزيائى ، فيما يبدو ، يتقلص كلما تقدمت فاعليات الانسان الرمزية ، فبدلا من أن يعالج الانسان الأشياء نفسها نراه قد تغلف بالأشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية والشعائر الدينية حتى أصبح لا يرى شيئا الا عن طريق هذه الوسائط المصطنعة . وموقف الانسان هو نفسه ، سواء فى المجال النظرى أو المجال العلمى ، فهو فى المجال العلمى لم يعد يحيا فى

94 — Cassirer, E., An Essay on Man, PP. 41—3.

عالم من الوقائع الصلبة أو وفقا لمطالبه ورغباته المباشرة ، وانما يحيا وسط عواطف وآمال ومخاوف وأوهام وأحلام وخيال ، أو على حد تعبير ابيكتيتوس Epictetus « ليست الأشياء هي التي تزعج الانسان وتخيفه ، بل آراؤه وخيالاته عنها »(٩٥) .

وعلى ذلك يمكننا أن نصحح التعريف الكلاسيكي للانسان القائل بأنه حيوان عاقل لأن التفسير العقلي لكل فاعليات الانسان عاجز عن استيعاب الميدان كله ، حتى « الدين في حدود العقل الخالص » كما تصوره كانط لا يزيد عن تجريد دحض ، لأنه لا يحمل الا الهيئة المثالية ، والظل الشاحب من الحياة الدينية الأصيلة العينية .

ولم يكن المفكرون الكبار الذين عرفوا الانسان بأنه حيوان عاقل من أصحاب نزعة تجريبية ، ولا قصدوا أن يقدموا وصفا تجريبيا للطبيعة الانسانية ، وانما كانوا يعبرون عن الزام خلقي أساسي . فالعقل مصطلح قاصر لا يلائم فهم صور حياة الانسان الثقافية في ثرائها وتنوعها ، غير أن هذه الصور جميعا صور وأشكال رمزية . ومن هنا ينبغي أن نعرف الانسان بأنه « حيوان رامز » يصنع الرموز ، فهذا وحده الذي يهيء لنا فهم الطريق الجديدة المفتوحة أمامه نحو المدنية(٩٦) .

والثقافة الانسانية من حيث هي كل واحد ، عملية تحرير ذاتي تقدمي . وتمثل اللغة والفن والدين والعلم أوجها منوعة في هذه العملية ، ففيها يكتشف الانسان قوى جديدة ويدعمها ، تلك القوى التي يشيد بها عالمه الخاص وهو عالم « مثالي » (٩٧) .

---

59 — Ibid, P. 43.

96 — Ibid, P. 43.

97 — Ibid, P. 386.

ويؤيد كاسيرر ما ذهب اليه كانط فى كتابه « نقد الحكم » فى محاولته أن يكتشف معيارا عاما لوصف البنية العامة للذهن أو الفهم الانسانى ، تمييزا لها عن الأساليب الممكنة الأخرى للمعرفة . فقد توصل كانط الى وجود معيار فى طابع المعرفة الانسانية ذاتها ، هو الذى يجعل الفهم مضطرا الى التمييز الحاسم بين ما هو واقعى وما هو ممكن فالتفرقة بين الواقعى والممكن تفرقه لا نجد لها نظيرا لدى ما هو أدنى من الانسان أو ما هو أسمى منه ، فما هو أدنى منه مقصور على المدركات الحسية يتقبل المؤثرات المادية ويرد عليها ، ولكنه عاجز عن تكوين فكرة عن الأشياء « الممكنة » . وكذلك العقل الالهى لا يعرف فرقا بين الواقع والامكان لأنه فعل صرف actus purus وكل ما يدركه هو شىء واقعى ، ومن ثم لا ينشأ مشكلة الامكان الا عند الانسان (٩٨) .

ويتطلب الفكر الرمزى فصلا حادا بين الواقعى والممكن ، أو بين الوقائع والمثل أى ما ينبغى أن يكون أو القيم . فالواقعة العلمية نفسها لا تمثل تراكما اتفاقيا أو حشدا لمعطيات حسية ، بل هى منطوية على عنصر رمزى أى مثالى أو قيمى ، هو الذى ينسقها ويخلق منها واقعة علمية . وهذا هو ما يميز التطور العلمى ، كما يميز مجال الآراء والمثل الأخلاقية ، فالتفرقة الكانطية بين الواقع والامكان لا تميز فحسب العقل النظرى بل تشمل العقل العملى أيضا . وما يمتاز به كبار فلاسفة الأخلاق أنهم لا يفكرون بمقتضى الواقع فحسب ، بل ان أفكارهم لا تتقدم خطوة واحدة الا اذا توبنعوا من حدود عالم الواقع ، وتجاوزوه ، واستعلوا عليه . وقد كان لآرائهم الخلقية قوة عقلية بقدر ما كان لهم من خيال خصب ، لقد نفذت بصيرتهم ومخيلتهم الى فكرهم وبيانهم وأضفت

---

98 — Ibid, P. 79.

عليه الحياة • وقد استطاعت الآراء التى تدور حول ما ينبغى أن يكون ، مثـل جمهورية أفلاطون ويوتوبيا توماس مور، بتصوراتها وخيالاتها ، أن توفق فى الاختيار وتثبت اقتدارها فى تطور العالم الحديث •

ويتبينمن طبيعة الفكر الأخلاقى وطابعه أنه لا يقبل « المعطى » ، كما أن العـالم الأخلاقى ليس عالمـا جاهزا معطى بل هـو دوما تحت التكوين • وقـد تيسر لجوته Goete أن يعبر عن ذلك فى عبـارته الرائعة : « أن تحيـا فى عالم مثالى ، معناه أن تعامل المستحيل كمـا لو كان ممكنا » • وهـذا هو شـأن كبار رجال الاصلاح السـياسى والاجتماعى [٩٩] • ومهمة الرسـالة العظيمة لليوتوبيات وفلسـفات الاصلاح هى أن تفسح مجالا للممكن أو للقيم فى وجهالتسليم والاذعان السلمى للحالة الراهنة والأمر الواقع •

والفكر الرمزى هو وحده الذى يقهر القصور الذاتى الطبيعى عند الانسان ، ويهبه الاقتدار والقوة التى لا تكف عن اعادة تشكيل عالمه الانسانى وصوغه[١٠٠] • وبذلك تتقـدم المثل أو القيم الانسانية الخيوط الأساسية فى نسج عالم الانسان ، التى ما تلبث أن تتخذ صورة الرمز ، فتتسلل الى فاعلياته جميعـا •

(ج) ماكنزى

لا تعنى المثالية عنـد ماكنزى انكارا للواقع واثباتا لوجود العقل أو الروح فحسب ، بل هى تعنى لديه أن كل شىء يجب أن يفسر فى ضوء مبدأ روحى • بيد أن البحث عن هـذا المبدأ فى نظره ليس ممكنا

99 — Ibid, P. 85.

100 — Ibid, P. 86.

الا فى نطـاق القيم الانسانية ، بينما يستحيل ذلك اذا ما فتشنا عنه فى الظروف المـادية (١٠١) •

يفرق ماكنزى بين القيم الوسلية الخارجيـة التى تتخذ وسيلة الى غاية خارجة عنهـا ، وبين القيم الذاتية الباطنية التى هى غايه فى ذاتها ؛ ثم ما يلبث أن يوجه سـؤاله : ما هى الأشـياء التى يمكن أن تقول عنها أن لها قيمة ذاتية ؟ يشير ماكنزى الى أن كانط عندما يقـول أن ليس ثمة استحقاق أو قيمة الا للارادة الخيرة فلابد أن يكون ذلك منطويا على القول بأن للارادة الخيرة قيمةذاتية،كذلك ينسب «سد جويك» للذة قيمة ذاتية ، بل هى فى نظره الشىء الوحيد الذى يتمتع بقيمة ذاتية، بينمـا يرى آخرون أن للجمال قيمة ذاتية ، كما للحكمة عنـد آخرين أو للحب أو للحق أو للنظـام أو للحيـاة • وربما لأشـياء أخـرى ، غير أن هـذه الأشـياء ليست مما يعنى بها ماكنزى ، وما هو بصدده هو أن الأشـياء التى نعتقد أنهـا ذات قيمة ذاتية لابد أننا نقومها من أجل ذاتها ، وليس بوصفها وسـائل لأشـياء أخرى • وفى هـذا يجدر لفت النظر الى أمرين : أما أولهما : فمن الواضح أنه فى تقويمنا لشىء من الأشـياء فلابد أن يبعث بلوغه ونواله على اللذة ، ولا يعنى ذلك أن كل ما يحمل قيمة هو كل ما يسلم الى لذة ، فهذه مغالطة ، فعندما نقوم المعرفة نجد الحصول عليهـا أمرا باعثا على اللذة ، ومع ذلك فان من الحق القول بأن المعرفة هى الأمر الذى ننسب اليه القيمة وليس اللذة الناجمة عنها • فالقدرة على بعث اللذة اذن هو علاقة مصاحبة أو صفة ملازمة للقيمة ، أو هى الوجه الذاتى من التقويم • وأما ثانيهما ، فعندما نقول أن لشىء قيمة ذاتية فنحن لا نعنى بهذا أن بعض الكائنات تجد لذتهـا ، لأنه اذا كان مما يبعث على اللذة عنـد القط أن يلهو بالفأر ، فذلك لا يخـول لنـا الحـق فى القـول بأن اللهـو بالفـأر

---

101 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 155.

أمر له قيمته الذاتية . فان ما يحمل قيمة ذاتية هو ما يبدو كذلك بالقياس لكائن عاقل ينعم فيهـا فكره . وبذلك يتيسر تعريف ما له ذاتية بأنه : الموضوع الخاضع لاختيار عقلى (١٠٢) . فعندما نكون بصدد القيمة ، فأول ما نلاحظه أن اتجاهنا ــ ككائنات بشرية ــ ليس تحصيلا سلميا هادئا ، بل نضالا وجهادا ، كما ليس فى مقدورنا أن ندير ظهورنا للخير والشر ، بل هنـاك ما يذكرنا دوما بأن شـيئا أفضل من آخـر ، ومن اللازم فى معظم الأحيان ، أن نبذل الجهد لنوال الأفضل واتقاء الاسوأ . ولفظة القيمة هى التى توجه انتباهنا الى ذلك ، فهى تتصل بكل ما يعنى السعى الى غاية لم تدرك بعد ، ولا يمكن ادراكها دون مشقة ، فما له قيمة هو الذى يعاون على النضال فى معركة الحيـاة ، ويسـاعد على التقـدم فى اتجـاه هدف بعيد . ومعظم الأشـياء التى نعزو اليهـا قيمة انما نعزوها اليها لمـا تسديه لنا من عون فى تلك الحركة السائرة قدما نحو غاية (١٠٣) . وما له قيمة هو ذلك الشىء المرغوب فيه أو المختار بعد تفكير وتدبير ، أى ما يكون موضـوعا للاختيار العقـلى ، وليس ما نرغب فيه لأنفسـنا فحسب بل هو ما يكون مرغوبا فيـه ــ تحت الظروف المماثلة ــ من قبل كل شخص آخر (١٠٤) .

ويفرق ماكنزى بين القيمـة والتقويم ، فعندما تحدث « نيتشه » عن « قلب التقويم » لم يكن يقصد الا تبديلا لتقويماتنا ، وليس تحولا فى القيم فى ذاتها .

ويتهيأ هـذا التحول فى التقويم لأن يتخذ مكانه فى رغباتنا عندما يحـدث تغير فى نظرتنـا الى العـالم ، فهو تحـول فى عالم رغباتنا universe of desires ، وليست رغباتنا وتقويماتنا جوانب منعزلة عن حياتنا الواعية بل هى مرتبطة معا أوثق الارتباط مشكلة نسقا متماسكا

102 — Mackenzie, A Manual of Ethics, PP. 218—219

103 — Mackenzie, Ultimate Values, P. 99.

104 — Ibid, P. 102.

هو الذى يعين نظرتنا العامة • ويؤدى التحول فى رغبات الشخص وتقويماته الى تحول فى نظرته العامة • ويحدث هذا التحول من وقت الى آخر عند كل فرد ، فالفرد الواحد يختلف فى يوم عطلته عنه فى وقت عمله ، كذلك يختلف عندما يصبح موظفا عما كان عليه عندما كان طالبا • ولا يقع هذا التحول عند الأفراد فحسب بل عند الأمم أيضا • وقد وقعت تحويلات فى القيم فى عصور متعددة من قبل ، فقد ظهر قبل الميلاد بستة قرون واحد من أبرز الأمثلة على تلك التحولات فى بلدان مختلفة من جهة التقويم الواضح للحق والخير والجمال ، وقد تجلت فى ثنايا التطورات السياسية والدينية والفلسفية والفنية التى نشأت تدرجيا فى مصر وبابل واليهودية والهند والبلدان الأخرى ، وبلغت أوجها فى اليونان بين أعوام ٦٠٠ و ٣٠٠ قبل الميلاد • وحدث التغير التالى فى بداية العصر المسيحى الذى عنى أشد العناية بتقدير الخيرية بصورة جوهرية • وقد أثر ذلك فى أوربا على مدى أكثر من عشرة قرون • أما حركتا النهضة والاصلاح فقد كانتا متعارضتين الى حد معين ، فبينما كانت الأولى ردة الى تقويمات الاغريق والرومان كانت الثانية بعثا لروح المسيحية المنهارة ، غير أن حضاد الحركتين كان توفيقا بين المثالين السابقين وعقد مصالحة بينهما • ففى الوقت الذى كانت فيه النزعة الهيلينية للنهضة مشبعة بالوجدان المسيحى ، كانت مسيحية الاصلاح مشربة بالأفكار الاغريقية عن الحرية السياسية والبحث العقلى • ورغم ذلك فان التقويمات التى تميزت بها تلك الفترة كانت مختلفة عن كل تقويمات الاغريق القدامى والمسيحية الأولى • ثم أتى على أوربا حين من الدهر تميز — على المستوى العملى — بالتمرد والثورة التى بلغت أقصى مداها فى التمرد الانجليزى الكبير والثورة الفرنسية الكبرى ، وتحدد — على المستوى النظرى — بالشك العقلى الذى مثله فولتير وهيوم أصدق تمثيل • أما الفترة التالية فقد وجدت طابعها الخاص فى « السوبرمان » فكان جوته فى ألمانيا ، ونابوليون فى

فرنســا ، وبايرون فى انجلترا ، وهم جميعا نماذج للشخصيات القوية التى بدأت فى الظهور على مسرح التــاريخ ، واستطاع فاجنر أن يعبر عن هــذا الاتجاه بالموسيقى ، وكارلايل بمذهبه عن الأبطال ، كما حاول نيتشه على نحو متطرف ، أن يفسر تحول التقويمات التى أضمرها ذلك الاتجاه • وقد كانت هذه المرحلة فترة عاصفة طوح فيهــا بالتقويمات القديمة • أما الحــرب العظمى (الأولى) فهى تشير عنــد ماكنزى الى بداية جديدة غدت « اعادة البناء » كلمتها السحرية ، فقد زودتنا كارثتها بالقــوة والجلد والحماس الذى يقتضــيه الجهــد المبذول فى اعادة البناء (١٠٥) • والعصر الجــديد ، وهو عنده الفترة التى أعقبت الحرب العالمية الأولى ــ عصر تعاون على متابعة الخير العــام المشترك • ولعل شعارها هو الذى عبر عنه « براوننج » Browning قائلا : لا نصنع عمالقة يا الهى ، بل ارفع من شأن الجنس كله فورا » • «

Make no more giants, Lord, but elevate the race at once

فلن يكون ثمة جديد فى المثل الأعلى للعصر المقبل الا الاحساس العميق بالحاجة الى التعــاون الايجابى الفعال ، ليس فقط بين الأفراد ، بل بين الجماعات والشعوب • فمفهوم « الجماعات المتعاونة » لم يكن فعالا من قبل ، ولدينا الفرصة الآن لتنمية سائر الاتجاهات الجديدة لهذا المفهوم ، ولابد أن يتضمن هذا بعض التحول فى التقويمات الانسانية ورغم هذا ، فان التغيرات التى تطرأ على تقويماتنا لا تنطوى على أى تحول أو تغير للقيم نفسها ، لأن التغير لا يطرأ الا على الالحاح والتوكيد emphasis الذى نخلعه على القيم ، فنحن لا نستطيع أن نبدع القيــم ولكننا نكتشفها فحسب • ولا مفر هنا من الاقرار بأن معظم القيم نســبية ، فقد تكمن روح الخيرية أحيانا فى بعض أفعال الشر ، وكذلك تخضع القيم العليــا لتغيرات معينة ، فلمحة الحق أو الصدق التى تكون لهــا قيمة

105 -- Ibid, PP. 103 — 9.

عظمى فى أحد مراحل التطور العقلى ، قد ينظر اليهـا بوصفها خطـأ أو ضلالا فى مرحلة أعلى ، كمـا تخضع القيم الفنيـة لتغيرات مماثلة ، فحكاية عن العفاريت أفضل من الوجهة الفنية بالنسبة للطفل من هاملت أو فاوست . ومن ثم فان بقاء القيم الحقيقة رهين بالموضوعات التى تخلع عليهـا القيمة فى كل علاقاتها الجوهرية ، وما علينا الا أن نفطن الى الفروق الهامة التى تستخلص من طبيعة القيم ، أو اتجاه العقل عند الذين يضفون القيم على هذه الموضوعات (١٠٦) .

ولكن كيف ندرك القيم القصـوى وهى القيم الذاتية الباطنيـة ؟ يعـرض ماكنزى ثلاث طرق أسـاسية يمكن أن تدرك بهـا ، الأولى الاعتقاد بأنها موضوعية خالصة ، فلا يعتمد على اتجاه أى فرد أو على اتجاه أى كائنات واعية بوجه عام . وثانيها الاعتقاد بأنها ذاتية بحيث تصير القيم الموضوعية مجـرد وسـائل لتحقيـق حال ذاتية معينة . وثالثها الاعتقاد بأنها تضم كلا من الجانبين الموضوعى والذاتى بحيث يكون من غير المعقول ألا نضع فى الحسـاب علاقة معينة بين الشخص والأشـياء ، بين الذات والموضوعات ، ويسلم ماكنزى بصواب النظرة الثالثة الأخيرة (١٠٧) .

ويصرح ماكنزى بأن مهمتنا الجوهرية مهمة ابداعية خلاقة ؛ وعن طريق الفاعلية الابداعية يمكن أن تحقق القيمة العليا ، كما أن جهدنا لبلوغها هو أيضا جهد ابداعى خلاق . وقد حاول ماكنزى أن يحل المشكلة التى تواجه كل فلسفة مثالية وهى وجود الشر ، وذلك على أساس النظر الى الامور الشريرة فى ذاتها على أنها وسائل ، بل لعلها الوسائل التى لابـد منها لكى يتجلى خير أعظم وأكبر (١٠٨) .

106 — Ibid, PP. 109—111.
107 — Ibid., P. 119.
108 — Ibid., P. 166.

د ـ جـــود :

تنتمى القيم عند جود (+ ١٩٥٣) الى عالم واقعى لا يهيىء عالــم الحس المبادىء اللازمة لجلائه • واذا كانت القيم واقعية ، فهى أيضا مثالية ، ولكن ليس بمعنى أنها قائمة فى العقل ، كما أنها ليست مجــرد أجسام يمكن معرفتها ، بل أهداف وغايات ينبغى أن نسعى لتحقيقها ، لانه متى كانت القيم واقعية ، ويمكن معرفتها بالعقــل الانسانى فلابــد أن تكون لها القوة التى تجذب العقل الذى يدركها • والمثل العليا تدفعنا الى الامام كما ترفعنا الى أعلى ، وهى التى تهبنا القدرة على أن نعلو فوق مستوى أنفسنا ، الامر الذى ما كنا أن نبلغه دون هذه المثل أى القيم[١٠٩] •

والقيم ليست ثمرة صنع الانسان ، وليست من نتــاج العقــل ؛ ولا يمكن أن يجذبنا المثل الاعلى لتحقيق ما لم يكن له وجود مستقــل عن العقل الذى يدركه ، وعن الجهود التى تبذل فى تحقيقه • فهى توجــد فى الواقع غير المــادى الذى يوجد فيه كياننا الروحى ، فالقيم هــى عناصر الحياة العقلية المستقلة عن وجودنا ، وهى ليست بأقل من القوانين التى يدرسها علماء الرياضة والطبيعة[١١٠] • والقيم عند جود هى الغايات التى هى خير فى ذاتها ، وهى أصول أربعة للقيم ، السعادة والخير الخلقى والجمال والحق • والرغبة فى تلك الغايات القصوى لا يمكن اثباتها أو تبريرها ، فليس عند جود جواب يفسر به لماذا كانت خيرا فى ذاتها ، أو حتى لاثبات أنها قيمة ، فكل ما فى وسعه هو أن يهيب برأى الانسانيةعلى مر العصور • والكون عند جود وحدة وكل واحد ، وهذه الوحدة هى الله الذى يعبر عن نفسه فى مختلف القيم ، على نحو ما تعبر القيم عن نفسها فى ذلك العدد غير المحدود من الظواهر • فالقيم اذن هى الوســـيط

---

109 — Joad, Philosophy, P. 223

110 — ibid., PP. 214—215.

الذى يظهر خلاله العالم الحقيقى ، والقيم الكلية هى الوسـيط الذى يتجلى به الله[111] • وبذلك يكون العالم الحقيقى مجموع القيم وهى بمثابة الوحدة التى تعد أساس الكون بأسره •

واذا كانت المناقشات التى تدور حول الفلسفة الجمالية والاخـلاق هى التى تصوغ اليوم ما يسمى بمشكلة القيمة فى نظر جود[112] ، فلا بد أن يكون موقفه من الاخلاق ، ومن الفلسفة الجمالية هو موقفه من نظرية القيمـة •

فأما الإخلاق فبوصفها تجلية للقيم فانها تتطلب التسليم بالامور التالية :

١ — أن هناك شيئا فريدا خاصا بالوجدان الخلقى عند الانسان •

٢ — وان قولنا هذا «صواب وينبغى أن نفعله» انما هو تعبير عن تجربة فريدة وواقعية عن الكون •

٣ — أن قولنا « هذا خير وهذا صواب » لا يمكن تحليله أو تفسيره تحليلا وتفسيرا مقنعا دون العودة الى القول بأن هذا يثير فى المتعة ، أو القول بأن هذا شىء استحسنه أو تستحسنه الجماعة •

٤ — أن الصفات الخلقية تنتمى بصورة موضوعية وبوصفهـا مستقلة بذاتها ، الى صفات النوع الانسانى ، والى جوانب السـلوك التى يرتبط بها ، والنظم الاجتماعية والقوانين التى يدين لها بالولاء •

٥ — أن الكون ينطوى على نظام خلقى ، بمعنى أن فيه عوامـل مستقلة وموضوعية تعد من مقوماته كالخير والصواب سواء أغرتهـا عقولنا أو أنكرتها •

---

111 — Ibid., P. 167.

112 — Joad, Guide to Philosophy, P. 358.

٦ — أن الاشخاص والافعال والنظم والقوانين وغيرها مما ندركه في حياتنا اليومية ونعده خيرا أو صوابا ، انما نعدها كذلك ، على شرط أن نكون على حق في ادراكنا ، لانها تنطوى على خاصة خلقية تستمد من وجه من الواقع يفترق عما نعهده في العالم الحسى ، ولانها منطوية على هذه الخاصة ، فانها تعد في ذاتها من بين هذه الوجوه من الواقع وجوانبه .

ويستخلص من ذلك كله أن العالم الحسى ليس هو العالم الوحيد بل قد لا يكون عالما واقعيا ، لان هناك وجها آخر من الواقع ليس وجها ماديا ، ويضم قيما أحدها الخير(١١٣) .

وتتصل الاخلاق بالدين ، لان الاعتراف بالقيم الموضوعية الاخلاق والسعادة يتضمن وجود عقل غير العقل الانسانى يعرف ويتمتع بتلك القيم ، وهذا العقل لا يدرك الاخلاق فحسب بل يخلقها . فهو الذى يضع القانون الخلقى أو نظام الكون ، فاذا كان مشرع هذا القانون هو خالق الكون ، فلا بد أن يوجد القانون الخلقى الذى يسود الكون ويتخلله مستقلا عن وجود الانسان ، وبذلك تتجلى طبيعة الله في القيم الكلية كالسعادة والخير والحق والجمال .

أما الجمال ، فيصرح جود باعتناقه للنظرية الافلاطونية في فلسفة الجمال ، فالاشياء الجميلة لا تكون كذلك الا بمقدار مشاركتها في قيمة الجمال ، وهى قيمة موضوعية لها وجودها المستقل . وتغدو بذلك الخبرة الجمالية سواء استهدفت الخلق والابداع ، أو قنعت بالتقدير والتذوق ، عملية اكتشاف(١١٤) . ولذلك يقيم جود نظريته الاستطيقية على أساس من نظرية المثل أو الصور forms عند أفلاطون . فالقول بأن

113 — Joad, Philosophy, P. 163.

114 — Joad, Guide to philosophy, P. 330.

هذه الصورة جميلة انما يقرر علاقة بين الصورة وبين مثال الجمال form of beauty وقيام هذه العلاقة هو شرط لصدق حكمنا عليها ، أما المعيار الذى نقيس بمقتضاه قيمة العمل الفنى فهو يباين هدف الفنان ، ولا صلة له بما فى ذهنه ولا بالاثر الذى يهدف الى ابرازه ولا بتوفيقه الى نقل الانفعال أو استثارته فى جمهور المتذوقين ، كما لا يتصل بالحكم الذى يصدر فى صف اللوحة أو ضدها من قبل شخص أو طائفة من الاشخاص ذوى الخبرة أو غيرها فى هذا الصدد • ولا بد أن يقوم المعيار الذى يقاس به قيمة العمل الفنى خارج العمل نفسه لانه لا يوجد الا فى مثال الجمال ، فاذا ما تجلى هذا المثال فى العمل الفنى عد أثرا جميلا ، واذا لم يكن الامر كذلك لم يكن أثرا جميلا(١١٥) •

ولا يرى جود بأسا فى اعتناقه لنظرية افلاطون التى مر عليها أكثر من ألفى عام معتذرا عن موقفه ذلك بما قاله « هوايتهد » فى وصفه للتراث الفلسفى الاوروبى بأنه بمثابة « سلسلة من الملاحظات التى تسجل فى هامش الصفحات عند أفلاطون » a series of footnotes of Plato ، كما أن نظرية افلاطون والنظريات المستمدة منه هى التى تشكل الجانب الاكبر من الفلسفة المعاصرة ، وهذا ما يبدو جليا فى حديث نيكولاى هارتمان عن القيم فى كتابه « الاخلاق » ، وبذلك تقف تأويلات فلسفة أفلاطون وتطبيقاتها بارزة فى المناخ الفلسفى لعصرنا الحاضر(١١٦) •

هـ ــ نيكولاى هارتمان :

لا يستخلص موقف هارتمان الافلاطونى من القيمة إستنباطا من موقفه الابستمولوجى ، فهو ليس مثاليا ، لأنه استطاع أن يتخطى المثالية

11 — Ibid, PP. 354—5.

166 — Ibid, PP. 356—8.

الكانطية والكانطية المحدثة ، كما أعلن عن رفضه للمثالية الفنومنولوجية ، مبقيا على الفنومنولوجيا منهجا ومرحلة من مراحل البحث الفلسفى ، كما أنه ليس واقعيا فله كتاب بعنوان « ما وراء الواقعية والمثالية » ، وهو كما يتحدث عنه « هاوشير » Hausheer قد فند مزاعم مثالية واحدية القرن التاسع عشر ، وهاجم نزعات العصور الوسطى اللاعقلية واللاهوتية ، كما أسهم بنصيب وافر فى مجال الاخلاق بوصفه واحدا من أبرز رواد النزعة الانسانية الفلسفية(١١٧) .

والمعرفة عند هارتمان ليست ابداعا للموضوع كما هو الحال عند المثاليين ، وانما المعرفة ادراك لشىء موجود قبل أية معرفة ، وبصورة مستقلة عنها « فمشكلة المعرفة ليست مشكلة نقدية ، مثلما ذهبت الكانطية والكانطية المحدثة ، بل هى مشكلة ميتافيزيقية . فاذا كان كانط قد قال بأنه لا قيام للميتافيزيقا دون نقد ، فكذلك يمكن القول بأنه لا قيام لنقد دون ميتافيزيقا(١١٨) » . ويرى هارتمان أن أعمق دوافع الميتافيزيقا ينبغى أن تنشد فى السمات الغائية للروح ، أى فى المعنى والهدف والقيمة، فكل هذه السمات تسلم الى نظرة الى الواقع حيث تتحدد بواسطتها المقولات الدنيا بالمقولات العليا فى نظام غائى شامل . والقيم عند هارتمان جواهر وماهيات ومثل افلاطونية . وقد توصل الى ذلك باستخدامه المنهج الفنومنولوجى أداة فى وصفه للوقائع العينية الذى يعتمد بدوره على الحالات التجريبية الجزئية التى تمد الوصف بالامثلة . غير أن نتيجة الوصف ليست تجريبية ، لاننا نصل بمقتضاه الى البناء الماهوى eidetic للظاهرة الخاضعة للوصف ، وهو بناء قبلى مفارق التجربة يؤلف ماهية الظاهرة ، وهى ماهية مستقلة عن الواقعة الفردية .

---

117 — Hausheer, in Runes Dictionary of Philosophy, are N. Hartmann.

١١٨ — عادل العوا ، القيمة الاخلاقية ، ص ص ١٩٨ — ١٩٩

التى ينطلق منها الوصف ابتداء • فهى بذلك معطى لحدس قبلى،وموضوع لحدس فنومنولوجى • وللقيم وجود ذاتى مثالى ، بحيث لا يمكن القول بأنها فعلية واقعية أو ذاتية ، كالابنية الرياضية والمنطقية ، ولكنها تختلف عنها من جهة أنها ليست صورية فارغة ، فهى ذات وجود مادى ، ولها فرديتها الكيفية التى تدرك قبليا بحدس خلقى،ولبستبجدلفلسفى[119].

غير أن فلسفة هارتمان فى القيمة تختلف عن الفلسفة الافلاطونية ، لان شأن القيم عنده ليس شأن المثل تماما ، فالمثل عند أفلاطون يتكافأ فيها الوجود والقيمة بحيث يمكن تطبيقها على العالم الواقعى دون اعتداد بمسئولية الانسان ، بينما للانسان عند فيلسوفنا استقلاله الخاص وهو وحده المسئول عن تحقيق القيم • ومعنى هذا أن الانسان ليس مجرد جزء من آلة العالم التى لا محل فيها للقيم ، وليس عضوا فى كيان عضوى يقترن فيه الوجود والقيم معا دون فاعلية الانسان •

ولا تكشف القيم عن نفسها فى السلوك الواقعى بالضرورة ، ولكنها تعين الوجود على نحو غير مباشر كما « ينبغى أن يكون » وليس الوجود ذاته • ويتحدد نطاق القيم عنده بالتناقض التشريعى الذى لا يمكن أن يزول بين القيم ، فبعض القيم المتعارضة لا يمكن تحقيقها كاملا فى عالم واحد ، ولان القيم نفسها متناقضة كالعدل والحب مثلا • لذلك فكل اختيار لقيمة أو تحقيق لالتزام ، ليس مجرد اختيار قيمة فى مقابل ما ينفى القيمة بل هو أيضا اختيار لقيمة ضد أخرى قد تكافئها • ومن هنا كان تصور مثال منتظم للقيم وهما باطلا • كذلك لا يمكن ترتيب القيم فى مدرج واحد ، أو مقياس مفرد ، فكل المقاييس لا بد أن تكون ذات أبعاد متعددة وأكثر الابعاد أهمية اثنان هما السمو والقوة • وكل قيمة أدنى هى مادة غفل لتحقيق القيمة الاعلى ، وكل قيمة أعلى هى تكوين

---

119 — Beck, L. W., in **Encyclo pedia of Morals**, art. N. Hartmann.

جديد قائم على التكوين الادنى ، لذلك كان حرا فى مقابل الادنى (١٢٠) ، غير أن القيمة الدنيا هى القيمة الاقوى ، لذلك كانت معظم المثل الايجابيـــة المنشودة هى التى توجه نحو تحقيق القيم الاعلى والاضعف فى نفس الوقت .

وأول سؤال فى نظر هارتمان لا بد أن يواجهنا فى الحديث عن القيـــم الخلقية هو : ماذا ينبغى علينا أن نفعله ؟ وهو سؤال عملى عاجل ملــح فى عصرنا ، لان الحضارة الغربية لا تقدم لنا جوابا مقنعا ، بيد أنه لــن يتيسر لنا الجواب حتى نجيب على أسئلة نظرية أخرى أولها : ما هــو جدير بالقيمة فى الحياة وفى العالم ؟ فهذا هو السؤال الذى ينبغى أن تواجه به الاخلاق الفلسفية نفسها . ولم يأسر هارتمان تردد أصحاب نزعة الشك فى قولهم بأنه لا جواب هناك ، كما لم تقيده دعوى أصحاب النزعات الذاتية القائلة بأن أى جواب لا بد أن يكون تعبيرا عن ارادة الانسان . ولكنه كان يعتقد على النقيض من ذلك بأن تحليل الظواهــر الخلقية هو الذى يفض مغاليق المبادىء التى نتطلبها لصوغ القرارات الخلقية ، ويلقى الضوء فى الآن نفسه على طبيعة الانسان ومكانتـــه من العالم . وهو يرى أن القيم وضروب الالزام ، وهى التى لهــا وجودها المستقل فى نطاق الماهية أو فى العالم الماهوى ، تقتحم الزمــان والمكان حيث تزودنا باطار لتجربتنا بالاشياء من حيث هى طيبة أو سيئة، خيرة أو شريرة . وبذلك يقيم هارتمان اخلاقه داخل مبحث الانطولوجيــا معارضا بذلك مألوف التقاليد الفلسفية .

واضطراره للعودة الى أفلاطون لم يكن راجعا الى اخفاقه فى فهم الفكر المعاصر والتجاوب معه ، بل الى حكمه بأن المدارس الحديثة ، المثالية والطبيعية والوضعية ، قد عجزت عن انصاف واقعية الاخلاق ،

---

120 — **Tsanoff, R., The Moral Ideals of Our Civilization, London, George Allen, 1947, PP. 292—4.**

فالمشكلة الخلقية عنده تتعلق بالقيم الواقعية التى لها مكانها وموقعها من الاشياء القائمة بالفعل ، وتكون موضوعا للاختيار . وللقيم استقلالها وموضوعيتها التى تميزها عن الخواص المادية والمشاعر الذاتية على السواء . فالقيم لا توجد الا فى العالم ، ولا توجد الا بالقياس الى الوعى(١٢١) .

وهناك نوعان متميزان من القيم احدهما هو الذى يميز الاشياء والمواقف ، وهى القيم التى تنتمى الى الموضوع ، والآخر هو الذى يميز الاشخاص بوصفهم بشرا أحرارا ، ويسم أفعالهم ونزعاتهم ، وهى القيم التى تنتسب الى الذات . ورغم تميزها الا أنهما متداخلان فى الواقع ، ومتضمنان فى كل فعل خلقى . وينطوى الموقف الخلقى على عناصر ثلاثة : الاول الشخص الفاعل agent منفذا للقيم فى نطاق الوجود ، والثانى الشخص المتلقى receipient لفعل يأتيه فاعل موجه لتحقيق بعض الخير الخلقى له ، والثالث القيمة الخلقية التى تتصل بميل الفاعل ونزوعه ، ويمكن أن يكون الشخص الفاعل نفسه متلقيا . وتتحقق القيمة الخلقية حتى عندما لا تتحقق الغاية وتصير واقعا . ومن ثم فان القيمة الخلقية ليست قيمة وسلية ، لذلك كانت اخلاق هارتمان أخلاقا غائية بالمعنى المعتاد الكلمة(١٢٢) .

وتنهض القيم الخلقية بالبحث عن تأمين وكفالة قيم غير خلقية nonmoral مثل الذكاء والصحة والمساواة .

والجوانب الثلاثة الاساسية للخير عند هارتمان هى النبل ، وثراء التجربة ، والصفاء . ويمكن للقانون الخلقى أن يقيد الارادة ، ولكن دون

127 — Magill, op cit., PP. 868—872.

122 — Beck, L. W., in **Encyclopedia of Morals**, art. Hartmann.

مستوى يقع بين المستويين المـادى والمثالى(١٢٣) •

و ـ لافيـــل :

يمثل لافيل الاتجاه الروحى فى الفلسفة المعاصرة التى تعد الفلسفة عندها والميتافيزيقا بوجه خاص دعما للقيم التى يتهددها الخطر فى حياة الانسان المعاصر ، وبذلك تدخل القيم لاول مرة شريكا فى تعريف الميتافيزيقا التى يمكن أن تتصدى لما يتربص للقيم اليوم من اخطار قد تودى بها • ومن ثم يستحيل الفصل بين الانطولوجيا والاكسيولوجيا أو نظريـة القيـم •

وينعى لافيل على التجربة العلمية ، أو ما يمكن أن يسمى بالوضعية المنطقية ، قصورها فى وقوفها عند السطح ، وانكارها للاعماق ، ومـا يستعصى على التعبير ، وما يسمو من الامور ، فقد نشأت هذه النظـرة عن سوء فهم لحدود المنهج العلمى من جهة ، وعن روح الاستهتار العام التى قضت على جدية الحياة من جهة أخرى • وهذا الاستهتار لا يتخذ مكانه فى المجال العقلى بل فى مجال الاخلاق والدين أى فى مجال القيم ، فلا يكون للحياة معناها الجدى الا بتحقق المطلق من حيث هو حضور •

ويقوم موقف لافيل من القيم على أساس فكرته عن « المشاركة » ، فالشخص يتحقق فى جميع فاعلياته الاخلاقية : متى أقر بالمسئولية من خلال تجربة الوجود ، ومن ثنايا مشاركته الحرة فى الفعل • والمشاركـة هى التى تخول للواقع أن يتجلى بوصفه معطى خارجيا ، مكانيا ، زمانيا، كيفيا • فهى عملية يكون الوجود حاضرا بمقتضاها حضورا مباشرا ، فتخلع على الواقع الظاهر دلالة انطولوجية لأنها تربطه بالوجود •

---

123 — Magil, op. cit., P. 868.

ويرفض لافيل النظرة الفنومنولوجية للوجود التى تحول الانسان الى مجرد مشاهد أو قائم بالوصف ، بينما يؤيد النظرة الميتافيزيقية العميقة التى تضفى على واقعنا اليومى جدارة وقيمة انطولوجية ، كما أنها تكشف عن القيم القصوى المعرضة للخطر فى مواقفنا المعتادة ، وتكون الذات فى فلسفة المشاركة بالقياس الى عالم الخارج exteriorité منفعلة سلبية ، بينما تكون بالقياس الى عالم الداخل interiorité فاعلة قادرة . والذات ليست داخلية صرف ، بل يقترن فيها الداخل بالخارج ، فلها جسد وعالم يوجدان من أجلها . ولذلك يتوقف الفعل (الذاتى ـ الداخلى) والمعطى (الموضوعى ـ الخارجى) كل منهما على الآخر ، ويكمل كل منهما الاخر ، وبذلك يرفض لافيل كل نزعة تقف عند واحد من الجانبين ، وفى عالم المشاركة يتم التوافق بين الاثنين ، الفعل والمعطى . وهذا التوافق هو الذى يؤلف الوجود الحقيقى . والوعى وهو امكانية محض ، داة التوسط بين الفعل والمعطى ، فاما أن يتجه الى داخل نفسه حيث يستمد فاعليته ، أو ينصرف الى الخارج حيث يقيم مواقف جديدة ، وبذلك تبلغ المشاركة تمامها فى حفظ التوازن بين الفعل والمعطى . ويؤلف الفعل والمعطى معا عالم الواقع ، ولكنه خليط هجين ، ومركز لا يستقر للفعل والمعطى .

ويخلع لافيل صفة القيمة على المنظومة التى تضم مقولات القيمة الثلاثة وهى تقابل عنده مقولات ميتافيزيقية ثلاثة ، فالخير bien يقابل الكينونة ، والقيمة تقابل الوجود existence والمثل الاعلى يقابل الواقع réalité . ولكن لا فيل يحتفظ بكلمة القيمة للوجود ، أى للانتقال من الكينونة الى الواقع الى الوجود ، وهو انتقال يتم بمشاركة الفاعل [١٢٤] .

---

١٢٤ ـ روبيه ، فلسفة القيم ، ص ٢٧١

ويقول لافيل أن القيمة لا تتميز بأنها شيء معطى ، ولا بأنها تصور نفكر فيه ، بل تنفرد بأنها « جديرة بأن تراد »[125] ، وما دامت تراد فأنها تظل دائما موضع نقاش ، غير أن نظرية القيم انما تهدف الى ما يجعل القيم مرادة بصورة مطلقة ، أى فى كل مكان وزمان ، فتتلبس دائما أشكالا خاصة بها . فنظرية القيم علم بالارادة ، علم بارادة حرة يمكن أن تحدد ذاتها ازاء موضوع اختيارها[126] . والقيمة راسخة فى صميم الانسان ، ساعية الى ارضاء العقل والارادة معا . وتكاد أن تكون التقاء مع المطلق ، فتجعلنا مشاركين فى الفعل الابداعى الخلاق ، وهى التى تمنح العالم المعنى والدلالة التى يترتب علينا أن نضعها موضع الفعل ، ولا يتيسر ذلك الا اذا عرفنا أن القيمة تتحقق فى التجربة ، فتتخذ صورا كثيرة ، والقيمة لا تتجزء ، ولكن وحدتها تلك ليست وحدة فارغة مجردة لانها تنطوى فى ذاتها على كافة الصور التى يمكن أن تواجهها . ومرد هذا التنوع أنه نتيجة المشاركة التى تفرض على مختلف ضروب الوعى الفردية أن تستهدف دائما غايات خاصة . فثمة اذن وحدة قيم ، ولكنها لا تتعارض مع تنوع القيم الخاصة تنوعا الى غير حدود يجعلها تتعلق بهذا الفعل أو ذاك الموضوع[127] .

ومن شأن هذا التصنيف الوسيط بين وحدة القيم وتنوعها أن يحدد جملة السبل الكبرى التى ينخرط فيها عقلنا منذ أن يلج العالم ليجد فيه الشروط التى يتحقق بها ، ويعبر عن ذاته . ويفضى ذلك الى ارتباط القيم المختلفة بوظائف الروح المختلفة ، فتكون القيم باعث هذه الوظائف وغايتها معا . وتصنيف هذه الوظائف لا يعدو أن يكون تعبيرا عن وسائل لتيسير المشاركة فى المطلق وجعله ممكنا . وتتضمن فاعلية العقل وظائف

---

125 — Lavelle, **Traité des Valeurs**, PP. 534.

١٢٦ — د . عادل العوا ، القيم الاخلاقية ، ص ٢٠٨

١٢٧ — المرجع السابق ، ص ٢١٢ — ٢١٣

متباينة تحمل كل منها القيمة التى تنفذ الى كل موضوع تتناوله فتغدو تعبيرا عن المشاركة • ويمكننا هذا من تصنيف القيم تصنيفا شاملا ومتدرجا فى آن واحد • فهو تصنيف شامل لان هذه الوظائف جميعا ضرورية لازمة لحياة الروح فهى تعبر اذن عن الوحدة الروحية • وهو تصنيف متـدرج لأن بعض تلك الوظائف شرط لبعضها الآخر • غير أن كل وظيفـة من وظائف الروح لا يمكن أن تنفصل عن الروح كلها • لذلك علينا أن ننشـد القيمة فى كل قيمة خاصة ، ولئن تبعث القيم وظائف الروح الرئيسـية ، فان كل قيمة انما تعبر فى كل وظيفة عن ارتباط الذاتية بالشروط الموضوعية التى هى شروط كل مشاركة •

ففى المستوى الاول ، وهو الادنى ، تقترن « القيم الانفعالية » بالجانب الذاتى ، وهى التى تنطوى على تقدير الانسان لكل ما ينفـع وجوده الفردى أو يضره ، وهذا ما تمثله الوظيفة الرئيسية للذة والالم ، بينما ترتبط « القيمة الاقتصادية » بالجانب الموضوعى لأنها تخضـع لشروط وجود الجسد الموضوعية •

وفى المستوى الثانى ، وهو الاوسط ، تقترن « القيم الجمالية » بالجانب الذاتى وبها ينفصل الانسان عن مصلحته الفردية وينظر الـى العالم نظرة تأملية مجردة ، فيتأثر بالعالم ويتمتع بحضوره المحض ، بينما ترتبط « القيم العقلية » بالجانب الموضوعى ، وفيها يتجه الانسان نحـو الموضوع الذى ينتج القيمة الجمالية من حيث إمكان معرفته ، فيتجلى لنا العالم من زاوية الحقيقة •

أما فى المستوى الثالث ، وهو الاسمى ، فيتجاوز الانسان كلا من الذاتية والموضوعية فى « القيم الخلقية » و « القيم الروحية » حيـث تكمن القيمة فى الروح ذاتها حيث ترضى ارادتنا الفردية عن خضوعهـا للروح •

وهكذا ينظر لافيــل الى الانسان فى موقفه من القيمة على أساس من مستويات ثلاثة أولها « الانسان فى العالم » حيث القيم الاقتصادية والانفعالية ، وثانيها « الانسان أمام العالم » حيث القيم العقلية والجمالية وثالثها « الانسان فوق العالم » حيث القيم الاخلاقية أولا ثم القيم الدينية أو الروحية ، وهى تمثل فى نظره تتويجا للقيم جميعا •

ويرقى بنا هذا التقسيم الثلاثى صعودا من قيم الانسان منغمسا فى الطبيعة ، الى قيمه متأملا لها ، الى قيمه متساميا عليها ، كيما يتحرر من أسرها مغيرا منها • وفى كل مرتبة من هذه المراتب الثلاثة نمطان من القيمة يعينهما اتجاه الوعى الى الخارج أو الداخل ، فالنمط الاقتصادى يكمن فى الموضوع ، والحقيقى فى التصور ، والخلقى فى الفعل • ولكن اذا ما نفذنا الى باطن كل قيمة من القيم السابقة فسرعان ما تنفعــــل النفس بالموضوع ، ويغدو التصور جماليا ، والفعل روحيا[١٢٨] •

ويتجلى موقف لافيل المثالى بأصرح بيان فى قوله بأن حكم القيمــة تعبير أو تبرير عقلى كما يبدو فى تقريبه بين الماهية والوجود ، لأن الوجود هو واسطة تحقق الماهية ، وهو فى نظره موجه نحو القيمة[١٢٩] على الوجه الذى أسلفنا بيانه •

وتفضى فلسفته فى النهاية الى تجاوز التعارض بين الروح ووحدة العقل والارادة[١٣٠] •

ز ــ المثالية المعدلة :

وهى ما ذهب اليها الدكتور توفيق الطويل اجتنابا لما أسماه بترمت المثالية التقليدية فى مجال القيم الاخلاقية • وتقوم فى « تحقيق الذات » بكل قواها الحيوية ، وهذا التحقق يتطلب الالمام بحقيقة الطبيعة البشرية،

---

١٢٨ ــ المرجع السابق ، ص ٢١٣ ــ ٢١٨

129 — Lavelle, Traité des Valeurs, PP. 288—9.

130 — Ibid, P. 292.

ومعرفة امكانياتها ، ووضع مثل انسانى رفيع يكفل وحدتها ويضمن تكاملها . فاذا كان الانسان يشارك النبات فى النمو ، والحيوان فى الحس، فانه ينفرد عنهما بالعقل . لذلك كانت مزاولة التأمل العقلى أكمل حالات الوجود الانسانى ، غير أن للحدس دوره البارز فى اقامة الاخلاقية الصحية . ولكن ليس هذا مبررا للمغالاة فى النزعة الحدسية التى أسلمت أصحاب النزعة المثالية التقليدية الى الوقوع فى أخطائهم الكبرى التى اقتضت تدخل العقل لتقويمها وتصحيحها .

والانسان فى نظر تلك المثالية المعدلة ، هو الكائن الوحيد الذى لا يقنع بالواقع ، ويتطلع الى ما ينبغى أن يكون ؛ يضيق بالسلوك الذى تسوق اليه الشهوات والعواطف ، ويكبر السلوك الذى يجرى بمقتضى الواجب . لذلك كان صعودنا سلم الانسانية ، أو هبوطنا مدارج الحيوانية رهن بتفاوت حظنا من المثالية التى نجد عندها التعبير عما ينبغى أن يكون . وفى ظل هذا المثل الاعلى يشبع الانسان قواه جميعا — الحسى منها والروحى — بهداية العقل وارشاده ، وتتآخى الأثرة والايثار ، فيزول التعارض بين توكيد الذات ونكرانها ، اذ يخلص الفرد لواجبه نحو نفسه فى الوقت الذى يدين فيه بالولاء للمجموع الذى ينتمى اليه ، وبذلك يتصل كمال الفرد بكمال المجموع ، وتقترن السعادة بالفضيلة دون أن تكون احداهما ضحية الاخرى ، كما كان الحال فى مذاهب المترمتين من العقليين من ناحية ، والمتطرفين من الحسيين من ناحية أخرى[١٣١] .

ويراد بتحقق الذات ، وهو جوهر المثالية المعدلة ، التعبير عن جميع قوانا الحيوية من ميول ودوافع فطرية ، وعواطف ورغبات مكتسبة تعبيرا كاملا ينتفى معه قيام كبت أو صراع باطنى ، ويهدف تعبير هذه القوى الحيوية الى تحقيق غايات مشتركة تحقق الخير للفرد والمجتمع معا ، وهذه

---

١٣١ — د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٥٥ — ٣٥٦

الغاية هي ما يقصد به المثل الاعلى الذي يرد ميولنا الفطرية عن غاياتها الاصلية ، ويعيد توجيهها الى هدف مألوف يساير آداب المجتمع ويتمشى مع تقاليده ومواضعاته[١٣٢] .

والسعادة حالة وجدانية تقترن بتحقيق الذات ، ولكنها لا تصلح غاية قصوى لسلوك الانسان ، وفي هذا تختلف المثالية المعدلة عن دعاوى أصحاب مذهب السعادة عند أفلاطون وأرسطو وأصحاب مذهب المنفعة مثل بنتام وميل ، وذلك لأن الانسان لا يقصد اليها واعيا حتى يفقد الشعور بها ، لا بد أن يكون المثل الاعلى موضوعيا يحمل في باطنه قيمته ويطلب لذاته . ويشهد تاريخ الانسانية بوجود قيم موضوعية تبدو في الشرف والعدالة والايثار والجود والحرية وغيرها . ولهذا وجب أن يراعى في السلوك الصادر عن الفرد ، حكم التجربة الانسانية الطويلة الامد كما يعبر عنها العرف الاخلاقي العام الذي يفرض نفسه على الشعوب خلال الزمن[١٣٣] . واذا كان تحقيق الذات هو التعبير عن قوانا الحيوية ، فهذا لا يعني التعبير الحر أو الاباحية ، فهذا يهبط بالانسان الى مستوى البهائم ولا يرتفع به الى المثل الاعلى ، فالاباحية نشاط فاسد من الوجهة البيولوجية والنفسية والاجتماعية ، بل من الخطأ أن نظن أن قوانين الاخلاق تتعارض مع قوانين الطبيعة الانسانية ، فهي تسايرها وتؤكد مضمونها . وتقتضي المثالية المعدلة اعلاء الطاقة الحبيسة التي تختنق بها غرائز الانسان ، ولكن بتوافر شروط ثلاثة :

أولها : وجود مادة يمكن التسامي بها ، وثانيها: أن يكون الاعلاء مريحا لصاحبه ، وثالثها أن يكون مفيدا للمجموع[١٣٤] .

---

١٣٢ — المرجع السابق ، ص ٣٥٧ — ٣٥٨

١٣٣ — المرجع السابق ص ٣٥٩ — ٣٦٠

١٣٤ — المرجع السابق ص ٣٦٠ — ٣٦٤

وهكذا يبدو الانسان فى هذه المثالية فردا فى أسرة ، ومواطنا فى أمة ، وعضوا فى مجتمع انسانى يرتبط كماله بكمال المجموع الذى ينتمى اليه مع احتفاظه بفرديته واستقلال شخصيته بحيث تبرأ الاخلاقية من انحلال الطبيعة البشرية بالفصل الحاد بين العقل والحساسية ، وغلبة الواحد على الآخر ، فبهذا فحسب يغدو الالتزام بالقيم الخلقية مطلبا ميسورا(١٣٥) .

٣ ــ المواقف البراجماتية

أ ــ شيللر ب ــ ديوى

تمهيـــد :

ــ يصدر موقف الفلاسفة البراجماتيين من القيمة عن موقفهم من الحقيقة truth صدورا مباشرا ، ذلك الموقف الذى يرفض استقطاب الفكر الفلسفى الى قطبين متنازعين ، هما المثالية والواقعية اللذين يحددان الموقفين الرئيسيين من الحقيقة واللذين تتشعب اليهما الفلسفة التقليدية بدورها قبل أن تدخل البراجماتية طرفا للنزاع . فكلاهما يتفق على رد القضية الصادقة الى أصول سابقة تكون أساسا لتحقيق صدقها ، ولكنهما يختلفان عند هذه الاصول . فالمثاليون يحتكمون الى الاتساق والتماسك الذاتى لأن الحقيقة أو الصدق أمر قبلى وهو بأسره داخل عقولنا ولا يتجلى الا بمسايرة الفكر لقوانين العقل ، وهذا الموقف المثالى من الحقيقة تطبيق وتأكيد لنظرية المعرفة المثالية التى لا تعترف

١٣٥ ــ المرجع السابق ، ص ٣٦٤

بوجود الموضوع الا فكرة قائمة فى الذهن • وأما الواقعيون فيرون الحقيقة فى مطابقة القضية للموضوعات الخارجية التى تستقل بوجودها عن عقل الانسان ، ويكون التحقق منها بالرجوع الى الاصل الخارجى الذى تكـون القضية الصادقة صورة له • وهذا الموقف الواقعى القائل بالانعكاس أو المساواة بين العقل والموضوعات ، انما هو امتداد لنظرية المعرفـة الواقعية التى تثبت لموضوعات المعرفة وجودا خارجيا مستقلا عن الذهن وسابقا عليه •

بيد أن المثالية والواقعية شريكتان فى نظر البراجماتية ، فى تقليد واحد ، هو الارتداد بالحقيقة الى أصل سابق تتسق الفكرة أو تطابق معه ، وفى هذا يكون معيار صدقها ، وهو ما تنكره البراجماتية فى كافة صورها المذهبية سواء عند بيرس أو وليم جيمس أو شيللر ، أو جون ديوى ، فلم تعد الحقيقة فى نظرها مودعة فى الاشياء ، أو قابعة فى الذهن، جاثمة سلفا هنالك وعلينا استخراجها واكتشافها بل هى ما تسفر عنه نتائج أفكارنا فى المستقبل • وهى نتائج ذات طابع عملى ، لأن النتائـج لا تنشأ الا خلال العمل ؛ ومن هنا جاءت تسمية المذهب من الكلمة اليونانية pragma (براجما) ، توكيدا لأهمية العمل الانسانى فى تفسـير الواقع وتغييره مما • ويصبح الفكر من أجل العمل مما يفضى الى انكار المنطق التقليدى الذى يعد الفكر عملية تجريدية ترشدها ملكة مفترضة هى العقل الذى تستقل وظائفه ، عن سائر وظائف الانسان ، وتظـل قائمة فى الفراغ ، بينما الفكر عندها صورة من صور الفعل والسلوك ، فهو وظيفة حيوية (فنحن نفكر لنعيش ، واذن أفكارنا واعتقاداتنا ليست سوى أدوات فى حياتنا العملية ، وليست بحقائق ضرورية توصلنا اليهـا بالبرهان والاستدلال ، أو كشفنا عنها كصور مطابقة لحقائق خارجية

(*) وهى تعنى باليونانية ما تم صنعه وهى مشتقة من الفعل او العمل وهو البراكسيس •

مستقلة عنا ، بل ينبغى أن ننظر اليها كفروض عملية يوجهها الاختيار الذى تبعث عليه عوامل انسانية متعددة . وبذلك تغدو الحقيقة المطلقة اختلاقا ليس له أدنى اعتبار فى التجربة العملية ، ومن ثم فان أى فكرة أو اعتقاد هو بمثابة الدعوى claim اذا ما وضع موضع الممارسة لاختباره وأسرعت نتائجه التى تنشأ عنه بتحقيق الغاية منه ، فان هذه الفكرة أو الاعتقاد الذى كان بمثابة الدعوى وطلب الحقيقة يصير صادقا. هذا هو موقف البراجماتية من الحقيقة ، وهو ما ينسحب على سائر مواقفهم من مشكلات الفلسفة ، ومنها نظرية القيمة . ولعل البراجماتية أن تعد بأسرها بوجه من الوجوه ـ نظرية قيمة[١٣٦] . وهذا هو ما يعترف به شيللر صراحة ، ما دامت الحقيقة ليست مطابقة لواقع خارجي أو اتساقا مع مطالب الفكر بل تحقيقا لغاية بالعمل . وحسبنا أن نعرض لموقف كل من شيللر وديوى من القيمة لانهما كانا من بين سائر البراجماتيين، أكثر من ألح على ابراز مكانة القيمة من الفلسفة ، ومن الفاعلية الانسانية على وجه العموم . والفرق بينهما أن القيمة اذا كانت عند ديوى مسألة منهجية ، فهى عند شيللر تكاد أن تكون معتقدا ميتافيزيقيا .

١ ـ شيللر :

صاغ شيللر موقفه البراجماتى فيما يسميه بالمذهب الانسانى الذى « يطالب بأن تكون طبيعة الانسان بتمامها هى المقدمة الكاملة التى يجب أن تبدأ منها الفلسفة عن طيب خاطر ، والذى يطالب بأن يكون رضا satisfaction الانسان رضا كاملا هو النتيجة الفلسفية التى ينبغى أن تهدف اليها الفلسفة ، كما يطالب بألا تعزل الفلسفة نفسها عن مشكلات الحياة الواقعية ، قانعة منذ البداية بوضع تجريدات زائفة

136 — Lavelle, **Traite des Valeurs**, P. 129.

لا تقع من الناس موقع الاعجاب حتى لو كانت صادقة • ومن ثم يصر المذهب الانسانى على أن نضع موضع الاعتبار كل ما فى العقول الفردية من خصب وثراء بدلا من محاولة ضغطها جميعا فى طراز واحد من«العقل» يقال عنه أنه واحد لا يتغير • وهو يحسب كذلك حسابا للثروة النفسية لكل عقل انسانى ، ويعنى بالوفرة المعقدة من اهتماماته وانفعالاته ونزعاته ومطامحه • ولا ريب أنه بعنايته هذه يضحى بكثير من البساطة المضللة التى تبدو فى الصيغ المجردة • • وسيبدو المذهب البراجماتى تطبيقا خاصا للمذهب الانسانى على نظرية المعرفة • ولكن المذهب الانسانى سوف يبدو أكثر شمولا ، ومالكا لمنهج يمكن اصطناعه بصورة شاملة فى الاخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت ، وفى كل ما يشغل الانسان ، كما يمكن تطبيقه على نظرية المعرفة(١٣٧) » •

ويرى شيللر أن صفتى « الصادق » و « الكاذب » ليست فى نهاية الامر سوى دلالتين على قيمة منطقية ، كما انهما قيمتان مقاربتان ومقارنتان للقيم التى تحمل على الاحكام الخلقية والجمالية التى تعرض مشكلات متماثلة من حيث التحقق من دعاواها •

وليس ثمة عقل خالص ، فهو لا يعنى الا تجريدا ، وعقلا متصورا بلا وظيفة ، لأنه لا يستخدم فى حل أية مشكلة واقعية ولا يحقق هدفا • ومثل ذلك العقل لا يكون الا سخفا ، واذا ما نحينا جانبا التصرفات المشوبة بالشطط ، وجدنا أن الوظيفة الفعلية للعقل ، حتى فيما يحسب أشد صوره العقلية نقاء لا يمكن أن تعقل دون ردها الى الغايات والقيم الانسانية •

فلا بد اذن من الاقرار بنفاذ التقويم فى المعرفة ، وانكار وهم الفكر الخالص ، والحقيقة المطلقة ، والتشديد على الطابع الانسانى الهادف

---

137 — Schiller, Studies in Humanism, PP. 12—16.

الشخصى للقيمة واعتبارها نسبية بالقياس الى الموقف الجزئى الخاص الذى يخضع للتقويم([١٣٨]) •

ويخولنا التسليم بالمنطق علما للقيم ، الحق فى رفض التعارض بين القيمة والواقعة ، بين القيمة والوجود ، بين العمل والنظر • فاذا ما كانت كل الحقائق قيما فلن يكون هناك فصل مطلق بين المجال العملى ، مجال القيم ، وبين المجال النظرى ، مجال الوقائع • فالوقائع وهى موضوعات الحقائق لابد أن تكون منطوية على قيم ، ولا بد أن يكون من العبث الذى لا طائل من ورائه البحث عن أى وجود يكون متحررا تماما من التقويم ، فهذا هو ما يدلنا عليه التاريخ • فالفكر يسعى الى غاية ، ويختار من بين وسائل ، متقبلا بعضها أو معرضا عنها، وذلك فى معالجته للمعطيات ، داخل العملية الشاملة للتعرف على الواقع• فليس الواقع من شأن الفكر الخالص ، وبذلك يتوارى التعارض بين الواقعة والقيمة لأنه لا يمكن العثور على واقعة دون قيمة • وثمة « درجات للواقع » يتكشف فيها تعارض الواقع مع الظهر أو الوهم، وهذه الدرجاتانما هى درجات قيمة •

وكل ما يزعم أنه واقعة انما ينطوى على قيمة كامنة فى الاعتقاد بأن الدعوى بصحتها انما هو « أفضل » من أى حكم آخر يمكن أن يصدر تحت تلك الظروف • وقد يكون صاحب هذا الحكم واعيا بذلك بحيث فضل ذلك الحكم على بدائل كثيرة عرضت له • فالقيم ليست اضافات اتفاقية عارضة تضاف الى الواقع ، أى اضافات ذاتية يجب أن يطرحها العلم الدقيق ، بل هى أمر جوهرى بالنسبة للعملية العرفانية ، ومكافئة لأى نوع أو درجة من الموضوعية([١٣٩]) • فالقيم لا تنفصل عن

138 — Schiller, in Encyclopaedia of Religion and Ethis, art. value.

139 — Ibid.

الوجود الانسانى ، فهى مؤثرة فعالة فى العقول الانسانية ، وتجد التعبير عنها فى الافعال الانسانية كما تشيد عليها النظم الانسانية •

ويعرف شيللر القيمة قائلا بأنها اتجاه شخصى يقوم على الاقبال أو الاعراض ازاء موضوع للاهتمام أو المصلحة ، وبهذا يقيم شيللر فلسفته جميعا على أساس سيكولوجى •

وتنتمى القيم الى الجانب العملى من الحياة ، والمنطق لا يشذ عن ذلك بوصفه علما للقيم ، فقيمة « النظرية » تفترض أغراضا وانتقاء وأحكاما ، وهذا كله من قبيل الافعال أو مشروعات الا عال acts التى لا تختلف من حيث النوع من الافعال العملية الصريحة actions والقيم اذن ليست فضولا يضاف الى الواقع ، بل هى خواصه العليا والقمم الشامخة لدلالته ومعناه بالنسبة الينا(١٤٠) •

والحقيقة والضلال ، أو الصواب والخطأ فى نظر المذهب الانسانى قيمتان شأنهما شأن اللذة والالم ، والخير والشر ، والجمال والقبح ، والحق والباطل ، وربما الواقع واللاواقع أيضا • يعود تصنيف الحقيقة مع قيم أخرى جمالية وخلقية بفوائد عديدة : فيه نفسر ما نعمد اليه فى اللغة من استعمالنا لبعض الالفاظ الدالة على القيمة بدلا من بعضها الآخر ، فحين نتحدث عن برهان منطقى لا نقتصر على القول بأنه برهان « صحيح » بل نصفه أحيانا بأنه « حسن » أو (جميل) ، وبالعكس تستعمل الالفاظ المنطقية ، للدلالة على الاحكام الخلقية والجمالية ، فالصديق الكاذب هو ذلك الصديق الذى لا يريد لنا «خيرا » ، والتمثال لا يكون « جميلا » الا اذا كانت نسبة (صحيحة) * • كما أن فكرة الحقيقة تنصب على نشاطنا فى جميع مظاهره ، فاذا كانت الحقيقة قيمة ، واذا كانت

(*) الى مثل هذا ذهب « لالاند » فى فكرته عن الموازاة الصورية — انظر ص ٣٥

141 — Ibid.

جميع القيم لا توجد الا من حيث صلتها بقيمة أسمى هى « الخير » ، فاننا نكون قد خطونا — من الجهة النظرية على الاقل — خطوة واسعة نحو تحقيق المثال الافلاطونى الذاهب الى أن الوجود الواقعى نفسه تابع لفكرة « الخير »(١٤١) •

والانسان يصنع الواقع بصنعه للحقيقة ، فالحقيقة ليست شيئا معدا من قبل لا يتطلب من الانسان سوى التأمل ، بل هى مصنوعة من وقائع قابلة للتشكل وفاقا لمطالبنا ، ولكن الامر ليس متروكا للاهواء الفردية ، فالحقيقة تقبل التدرج ، وهذا التدرج متعلق بعمومية الغايات التى تخدمها والاذهان التى تشارك فيها(١٤٢) • فالقيم نسبية ، ولكنها أيضا موضوعية بالقدر الذى يتحقق لها بالاجماع عليها والمشاركة فيها من قبل الجانب الاكبر من الانسانية •

ب — جون ديوى :

اذا كان شيللر قد عرض موقفه البراجماتى من القيم فى ثنايا مذهبه الانسانى ، أو تحت ما يسميه أحيانا « بالمثالية الشخصية » ، فان ديوى يكشف عنه من خلال مذهبه الوسلى Instrumentalism ، أو ما يسميه « بنظرية البحث » Theory of inquiry أو « المثالية التجريبية » Experimental Idealism ، أو « النزعة الطبيعية الانسانية » ، الا أن موقفه من القيم لا يحتل مكانا محدودا فى مذهبه لا يعدوه ، بل هو الخيط الذى ينسج منه سائر مذهبه • كما أن الخبرية ، والاخلاق عنده تتخذ طابعا أكثر شمولا واتساعا مما تتخذه لدى النظرة

---

١٤١ — د • عثمان امين ، شيللر ، ص ٧٠ — ٧٢

١٤٢ — لالاند ، محاضرات فى الفلسفة ، ترجمة احمد حسن الزيات ، الجامعة المصرية ، ١٩٢٩ ص ١٨ •

التقليدية للاخلاق ، فهو يوحد بين القيم ، ولا فرق فى نظره بين خير الفكر وخير السلوك ، لأن لا فرق عنده بين النظر والعمل ، فالفاعلية الانسانية وحده لا تتجزأ ، وهى نفسها فى كل تجربة أمام كل موقف، فذلك هو محور فلسفته بأسرها • ولكنه يختلف مع شيللر فى أن موقفه من القيم لا يشيد نسقا ميتافيزيقيا كما هو الحال عند شيللر ، بل يرسم خطوطا رئيسية للمنهج الذى يصطنع فى العلم كما يصطنع فى كل جوانب الحياة •

والمنهج ، كما هو معروف ، ينتسب بصورة متخصصة لمجال المنطق ، ولذلك يصلح المنطق وهو الذى يصوغ موقف المفكر من الحقيقة، مدخلا لسائر مذهبه ، ويسميه ديوى « نظرية البحث » معارضا بذلك سائر النظريات المنطقية قديمها وحديثها على السواء • ويعرف البحث لديه بأنه « التحويل المنضبط أو الموجه لموقف غير متعين ، تحويلا يجعله من التعين فى صفاته المميزة له ، وفى علاقاته الداخلة بين أجزائه ، بحيث تنقلب عناصر الموقف الاصلى لتصبح كلا موحدا»(١٤٣) » •

والموقف ليس شيئا مفردا ، ولا حادثة مفردة ، بل ولا مجموعة من الاشياء والحوادث ، لأنه يستحيل علينا أن نفصل أو أن نقضى بأحكام على أشياء وحوادث وهى بمعزل ، بل نفعل ذلك حين تكون الاشياء والحوادث عندنا داخلة فى كل سياقى ، وهذا الكل السياقى هو ما نسميه « موقفا »(١٤٤) فهو كل فذ قائم فى الوجود الخارجى ذو صفة كيفية تميزه • فالوحدة المنطقية البسيطة ليست اذن هى المعطى الحسى الواحد بل هى موقف بأسره يبدأ غير متعين ، وينتهى محددا قد توحدت عناصره

١٤٣ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ترجمة د . زكى نجيب محمود، ص ٢٠٠

١٤٤ — المرجع السابق ص ١٤٨

التى كانت متناثرة ، وزال أشكاله وتوصل الى حل له • ويتم هذا التحويل بواسطة اجراءات عملية تقع فى نوعين بينهما تقابل من حيث الوظيفة التى يؤديها كل منهما ، أما أولهما فاجراءات تتناول موضوع البحث حين يكون فكريا أو تصوريا ، ويمثل الموضوع عندئذ الطرق والاهداف الممكنة لفض الموقف المراد فضه ، فهو يتصور حل المشكلة القائمة سلفا على أنه يتميز عن الوهم بقدرته على حث وتوجيه مشاهدات جديدة، نحصل بها على مادة واقعية جديدة • وأما النوع الثانى من الاجراءات العملية فقوامه أوجه النشاط التى تتضمن أدوات البحث وأعضاء الملاحظة ، ولما كانت هذه الاجراءات جزءا من الوجود الخارجى، كان من شأنها أن تعدل الموقف الوجودى الذى كان قائما أول الأمر ، وأن تبرز الظروف التى كانت من قبل غامضة ، وأن ترد الى خلف الصورة جوانب كانت فى البداية بارزة ، وهذا الجهد الذى ينصرف الى ابراز ما تبرزه ، واختيار ما نختاره ، ثم ترتيب المادة المختارة ، هذا الجهد يقوم على أساس ، وينضبط بمعيار هو أن نخط حول المشكلة حدودها على نحو يزودنا بمادة وجودية نختبر بها صحة الأفكار التى تصور لنا ضروب الحل الممكنة[١٤٥] •

والبحث عملية متصلة Continuous ، يستحيل الوقوف فيها عند مرحلة على أنها الحقيقة النهائية ، فكل مرحلة تؤدى الى ما بعدها حتى ننتهى فى المشكلة الواحدة الى حل أخير نسبيا • ولكن هذا الحل الأخير نفسه قد يصبح بداية لبحث آخر يتضح منه ما يوجبه تعديل ذلك الحل الأخير ، ويعنى الاتصال continuity عند ديوى أن كل قضية مؤدية الى قضية أخرى ، وهكذا حتى ننتهى الى حكم أخير يحل لنا الاشكال المطروح للبحث • على أن هذا الحكم الأخير نفسه سرعان ما يستخدم فى بحث آخر جديد يكون بمثابة قضية تؤدى

١٤٥ — المرجع السابق ، ص ص ٢١٨ — ٢١٩ •

الى ثانية فثالثة حتى نصل الى حـكم جديد فى مشكلة جديدة ، وهكذا تظل عمليـة البحث فى اتصال دائم ، لأن تيـار التجربة أو الخبرة متصل ، وبذلك يختلف منطـق ديوى عن سائر أنواع المنطـق فى أنـه لا يغفـل عنصر الزمان . كما أنـه يشدد على أهميـة وضرورة أحكام القيمـة أو الأحـكام العملية بوجه عام ، فنحن انما نستخدم المنطـق لجدواه فى الحيـاة العمليـة ، ولذلك وصف أحـد النقاد منطـق ديوى بأنه منطـق للفـائدة والاسـتعمال[١٤٦] . وهـذا يذكرنا بكتـاب شيللر عن المنطـق الـذى وضـع له هـذا العنوان نفسه(*) . فالنظرية المنطقية التقليدية بصورتيها التجريبية والعقلية تستبعد أحكام القيمـة ذاهبة الى أن كافة القضايا انما « تقـرر » ما قد كان من قبـل قائما فى الوجـود المـادى أو العقلى ، كما أن هذه المهمة التقريرية للقضايا أمر مكتمل فى ذاته يبلغ بالمطاف الى ختامه ، بينمـا يرى ديـوى أن القضايا التقريرية سواء كانت تقرر لنـا عن وقائع فى الخارج أو عن تصورات ذهنية ، كالمبادىء والقوانين ، ان هى الا مراحل وسطى فى متصل البحث ، أو هى أدوات وسـيلية من شأنها أن تحدث ما عسانا نستهدفه عن كثب أو ما نستهدفه فى نهايـة الأمر ، من تحول مقصود نريد له أن يطرأ على مادة الموضـوع الذى نبحثه . فذلك التحول هو الهدف القريـب أو البعيد من كل القضايا التقريرية ، اثباتا كانت أو نفيا . فكل بحث موجه ، وكل حالة ننشىء فيها قرارا مدعمـا ، لابد بالضرورة أن يكون مشـتملا على جانب عملى ، أى على فاعلية نؤدى بهـا شـيئا ما أو نصـنعه مما يفضى الى اعادة تشكيل المـادة الوجودية السـابقة على قيام البحث والتى تهيىء للبحث مشكلته

---

١٤٦ ـــ د . الاهوانى ، جون ديوى ، ص ١١٣

(*) Schiller, Logic For use, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, 1929.

التى تتناولها بالحل . فكل واحد من البشر لا مندوحة له فى كل لحظة من البحث فيما هو « خير » له أن يؤديه فى الخطوة التالية من عمله . وقراره الذى يصل اليه فى ذلك ، انما يصل اليه بجمعه ثم باستعراضه للشواهد التى يقدر « قيمتها » ، ويقرر لياقتها بموضوعه ، ثم نراه بعد ذلك يرسم خططا للعمل ويختبرها من حيث قابليتها لأن تكون فروضا علمية ، أى قابليتها لأن تكون أفكارا . والمواقف التى تستثير منا هذا التدبر الذى ينتهى الى قرار ، انما هى مواقف مشكلة غير متعينة بالقياس الى « ما ينبغى » عمله ، فهى تتطلب عملا ينبغى أداؤه ، أما ما هو العمل الذى ينبغى أن نؤديه فهذا هو موضع الأشكال (١٤٧) .

ونظرية البحث فاعلية لا ينفرد بها صاحب المنطق أو رجل العلم ، بل هى الاطار العام الذى يعمل وفاقا له كل انسان يواجه مشكلاته اليومية ، ومن ثم يسلمنا منطق ديوى الى قلب فلسفته القيمية وصميمها . « فالقيمة هى كل ما له سلطة فى توجيه السلوك (١٤٨) » . وهذا العنصر من التوجيه القائم على فكرة القيمة ينطبق على العلم كما ينطبق على كل شىء آخر ، اذ فى كل جهد علمى خطوات متتابعة مستمدة من التقديرات أو التقويمات مثل القول بأنه خليق بنا أن نبحث هذه الوقائع كمعطيات أو شواهد ، أو التمسك بهذا الفرض أو ذاك ، فأحكام القيمة اذن هى أحكام عن شروط ونتائج ما نجربه من أشياء ، أحكام عما ينبغى أن ينظم تكوين رغباتنا ومطالبنا ومتعنا ، لأن ما يقرر مصير تكوينها سيحدد الطريق الأساسى لتصرفنا الشخصى والاجتماعى (١٤٩) .

---

١٤٧ ــ ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٢٨١ ــ ٢٨٣

١٤٨ ــ ديوى ، البحث عن اليقين ، ص٢٨٤

١٤٩ ــ المرجع السابق ، ص ص ٢٩٠ ــ ٢٩٣

والتقويمات من حيث هى أحكام نصدرها على الأمور العملية ، ليست نوعا خاصا من الحكم ، بمعنى أن تكون أحكاما نقابل بها أنواعا أخرى من الحكم ، بل هى جانب يدخل فى طبيعة الحكم بما هو كذلك . غير أن فى بعض الحالات قد تكون المشكلة المباشرة منصبة رأسا على تقويم الأشياء الكائنة فى الوجود الخارجى من جهة أنها وسائل موجبة أو سالبة (معينة أو عائقة) ومن ثم تكون منصبه رأسا على تقويم الأهمية النسبية للنتائج المحتملة التى تعرض نفسها باعتبارها غايات قريبة ، فعندئذ يكون للجانب التقويمى الأولوية على سواه ، وفى هذه الحالة تكون ثمة أحكام مما يجوز بمعنى نسبي أن تسمى « أحكام قيمة » تمييزا لها عن موضوعات الاحكام الاخرى التى يكون فيها الجانب القيمى ثانويا • ولما كان اختيارنا لكائنات من الوجود الخارجي متخذين منها موضوعات لأحكامنا ، واختيارنا لأفكار معينة متخذين منها ما يحتمل أن تكون محمولات لتلك الموضوعات (أى ما يحتمل أن يكون غايات قريبة) ، أقول أنه لما كان اختيارنا لهذه وتلك أمرا يشترك بالضرورة فى كل حكم ، فان عملية التقويم اذن جزء من طبيعة الحكم من حيث هو حكم • وكلما ازداد الموقف الذى نحن ازاءه أشكالا ، وكلما ازداد البحث الذى لابد من الاشتغال به دقة وشمولا ، كلما ازداد الجانب التقويمى بروزا وجلاء (١٥٠) •

فاذا ما كانت الأفكار بمثابة الخطط والفروض التى تثمر نتائجها فى التجربة ، فهي ليست خواصا لعقل منفصل عن الطبيعة متعال عليها ، أو كيفيات فطرية للعقل تناظر كيفيات سابقة مطلقة للوجود ، أو مقولات أولية تفرض على الانسان وتسبق التجربة وتجعلها ممكنة ، بل هى نتائج الذكاء الذى يرتبط عند ديوى « بالحكم » أى بانتخاب الوسائل وترتيبها لتحقيق النتائج ، ويقترن باختيارها ما نتخذه أهدافا لأنفسنا •

١٥٠ — ديوى ، المنطق ، نظرية البحث ، ص ص ٣٠٩ — ٣١٠

فليس الانسـان ذكيا لحصوله على العقل الذى يدرك بمقتضاه الحقائق الأولية البينة بذاتها ، والمبادىء الثـابتة التى يستنبط منهـا أحكامه ؛ بل بسبب قدرته على تقدير الاحتمالات والممكنات فى موقف من المواقف الذى يتجلى فى كل فاعليات الانسـان التى تتسـم جميعـا بطـابع التقويم،وسلوكه طبقا لهذا التقدير(١٥١)•فهنالك يكون للذكاء معناه العملى•

ويتبين من هـذا أن للأخلاق صلة بجميع أنواع الفاعليات التى تدخل فيهـا امكانية الاختيـار بين أمرين أو أكثر ، لأنه اذا ما ظهرت هـذه الأمكانية ، فلابد أن يكون هنـاك فرق بين ما هو « أفضـل » وما هو « أسوأ » • ويعنى التفكير فى العمل افتقاد اليقين مما يتبـع الحاجة الى تقـدير المسالك وتقويمها على أسـاس ما فيها من تفاضل • وبذلك تجرى المفاضلة بينها ، والأفضل هو الخير ، غير أن أفضل المسالك كلهـا ليس أفضـل ضروب الخير ، بل هـو الخير الذى اكتشفناه • •ودرجات المقارنة بين أمرين أو أكثر ليست الا طرقا مؤديـة الى درجة الايجابية فى العمل ، فالأسوأ أو الشر هو خير مرفوض ، ففى التروى ، وقبل الاختيار لا يبدو الشر شرا ، فمتى نرفضه يكون خيرا منافسـا لغيره • ولا يظهر بعد رفضه على أنه خير أقل قيمة ، بل على أنه الشر فى ذلك الموقف بالذات (١٥٢) •

ولا يكتسب الطابع الأخلاقى المميز الا العمل القصدى (الارادى)، أى السلوك الذى يتضمن الاختيار بناء على التأمل والتفكير حيث تبرز مشكلة الافضـل والأسوأ • والاعتراف بأن السلوك الخلقى يستوعب كل عمل نحكم عليه على أسـاس من الأفضـل والأسـوأ ، والتسليم

---

١٥١ ـــ ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٢٢ •

١٥٢ ـــ ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الانسـانى ، ترجمة د • لبيب النجيحى ، ص ٢٩٣ •

بأن الحاجة الى هـذا الحكم تمتد فى الزمان والمكان امتداد كافة جوانب السلوك ، يجنبنا الوقوع فى خطأ عزل الأخلاق فى ميـدان منفصل عن ميادين الحيـاة (١٥٣) .

ويبـدو أثر التحولات فى مناهج الفكـر العلمى واضـحا على التصورات الخلقية بوجه عام فالخيرات والغايات تتعـدد ، وتتخفف القـواعد الى مبادىء ، وتتحور المبادىء الى مناهج للفهم (١٥٤) .

وقد اتفقت النظريات الأخلاقية السابقة على افتراض وجود خير أقصى مفرد ثابت ، ولكن تصوره البعض فى سـلطة خارجية ، والبعض الآخر فى تحقيـق الذات أو فى القداسـة أو فى أكبر قدر ممكن من اللذة ، ولكن الأخـذ بنظرية الغايات الثابتة يؤدى بالفكر الى التورط فى حمأة المنازعات التى لا يمكن الفصـل فيها برأى حاسم . ويقـول ديوى أن التسليم بمبدأ الغايات الثابتة فى ذاتها انما هو مظهر لبحث الانسـان عن مثـل أعلى لليقين ، فوراء مفهوم « الثابت » فى العلم أو الأخلاق يقـع التمسك بالحقيقة اليقينة . وقـد نشـأ التعلق بشىء ثابت عن الاشفاق من الجـديد والتشبث بما لدينا ، فحب اليقين اذن هو طلب لضمان تقدم العمل ، مغفلين أن الحقيقة لا يمكن أن نبلغها الا بالمخاطرة خـلال التجربة . « التعصب والجمود يجعلان من الحقيقة شركة تأمين على الحيـاة . فالغايات ثابتة فى جانب ، والمبـادىء — أى قواعـد السـلطة — ثابتة فى الجانب الآخر ، فهى أعمدة الشـعور بالأمن ، وملاذ الجبان ، كما أنهـا ذريعة الجسـور لالتهام الجبـان (١٥٥) » . فالتعميمات النظـرية الخلقية ليست قواعد ثابتة للقضـاء على حالات

---

١٥٣ — المرجع السابق ، ص ٢٩٤

154 — Dewey, Reconstruction in Philosophy, P. 131.

١٥٥ — ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ٢٥٣

الشك والتناقض ، بل هى أدوات للبحث عنهـا ، ووسـائل تؤدى الى استخدام القيمة المتعلقة بالخبرة السابقة فى اختبار حاضر للمتناقضـات الجـديدة ، وبهـذا تصبح فروضا تخضع للاختبار والتعديل وفقا لمـا تؤديه من عمل فى المستقبل . وتصور المستوى الثابت مظهر للهروب من توتر الموقف الخلقى الراهن بما يتميز به من ابهام الامكانيات والنتائج ، كما يكشف عن الرغبة فى بلوغ اليقين ، ونشد ان امتياز عقلى تصـوره السـلطة (١٥٦) .

ولا يعنى انكار المبدأ الثابت الاقرار بالفوضى والركون الى الأهواء الفردية . فبديل المبـدأ الثابت ليس المواقف الذرية المتكثرة ، بل هـو اتصـال التطور والنمو على النحـو الذى رأيناه فى اتصـال البحث فى النظـرية المنطقية .

وضروب الخير وأهدافه لا توجد الا عندما يكون ثمة عمل ينبغى أن يؤدى ، وهـذا دليـل على وجـود نقص ما ، أو شر فى الموقف الحاضر يجب معالجته . وهـذا الشر ليس سـوى شر نوعى خاص بهـذا الموقف دون غيره ، فهو لا يكون أبدا نسخة مطابقة لشىء آخـر (١٥٧) . كذلك الخير ، لا يكرر مرتين ، فهو الجـديد كل صـباح ، الطازج كل مساء ، وهو الفريد فى كل تعبير ، فهو يتكشف نتيجة التعقيد الذى يميز العادات والدوافع المتعارضة التي لا يمكن أن تتكرر قط . ولا يكرر الخير نفسه الا مع العادة الجامدة الى درجـة السـكون ، وهـذا الخير لا يكرر نفسـه تماما لأنه لا يجدى . « لأن العادات الجامدة تهبط تحت مستوى أى معنى على الاطلاق » . ويقول ديوى فى مقال له بعنوان : ما اعتقد what I believe : « لا ضرورة للوقوف عنـد اختيار عـدم المعنى

١٥٦ — المرجع السابق ص ص ٢٥٧ — ٢٥٨

157 — Dewey, Reconstruction in Philosophy, P. 136.

أصــلا ، أو اختيار معنى واحــد شامل ، فهناك معان وأغراض كثيرة فى المواقف التى تواجهنا ، وثمة معنى وهــدف لكل موقف ، ولكل منهمــا طريقته الخاصـــة فى تحدى الفكر والعمـل ولكل منهما قيمته الخاصـــة الذاتيـــة (١٥٨) » . فالأخلاق ليست ثبتا Catalogue بالأفعــال ، وليست قائمة بالقواعد التى لابد من تطبيقها مثلما تطبق الوصفات الطبية أو طرق الطهى ، فحاجتنا الى الأخلاق انما هى حاجة الى مناهج نوعية للبحث والاستنباط تلك المناهج التى تؤدى الى تحـديد مواطن الصعاب التى نواجهها ، والمساوىء والشرور التى تعترضنا ، وهى طرق تيسر لنــا وضع الخطط التى نستخدمها بادىء الأمر كنظريات ، أو فروض للعمل على معالجة هــذه الصعاب وتلك المساوىء والشرور (١٥٩) .

ويرفض ديوى التفرقة التقليدية بين قيم تكون غايات فى ذاتها ، وأخـــرى تكون وســـائل لغايات ذاتية قصوى ، لأن غايات السلوك عنده هى تلك النتائج التى نتنبأ بها والتى تؤثر فيما نقوم به من ترو وتبصر ، وهى التى تســلم الســلوك الى الرضا فى النهــاية بما تمــده بالمخرج المناسب للعمــل الصريح ، فالغايات تنبع من العمــل وتقـــوم بوظيفتها فيه ، وليست شــيئا واقعا وراء الفاعلية التى تتجه بدورها اليها ، وهى ليست غايات بمعنى نهايات للعمــل ، بل هى نهايات للتروى والتبصر ، أى هى نقط تحول فى الفاعلية ، واذا كانت التغيرات التى تحدث للشجرة من بذرة الى شجرة تنتظمها غاية فطرية ، واذا كان التغير جهدا لتحقيق الصـــورة الكاملة التامة ، فان التسليم برأى مماثل للسلوك الانسانى ، انما يتفق مع هــذا الرأى الذى بسط أرســطو نفوذه على الثقــافة الغربية واستمر كذلك ألفين من السنين ، وهـــو القول بالعلة الغائية . وعنـــدما نحى ذلك الاتجاه عن نطــاق العلوم الطبيعية عن طريق الثورة

---

١٥٨ ـــ ديوى ، الطبيعة البشرية والسلوك الانسانى ، ص ٢٣٠

١٥٩ ـــ مقتطفة فى كتاب د . الاهوانى ، جون ديوى ، ص ١٩١ .

العلمية فى القرن السابع عشر ، كان من المنطقى ومن الطبيعى أن يختفى أيضا من نظرية العمل الانسانى • بيد أن الانسان ليس منطقيا ، وتاريخه العقلى ما هو الا سجل للنزعة المحافظة العقلية وأوساط الحلول، فهو يتمسك بكل ما فى وسعه من جهد وايمان بمعتقداته القديمة حتى عندما يضطر الى التخلى عن أساسها المنطقى • ولهذا ظل الاعتقاد فى الغايات القصوى الثابتة التى توجه ، وينبغى أن توجه الأعمال الانسانية ، مستمرة فى النظرية الخلقية التقليدية • وكانت النتيجة انفصال القيمة والأخلاق عن العلم الطبيعى (١٦٠) • فعندما تتعاون علوم الفيزيياء والكيمياء والأحياء والطب على بيان وكشف المساوىء والأدواء الفعلية التى يعانيها البشر ؛ وعلى رسم الخطط اللازمة لعلاجها، وتخفيف متاعب الانسانية وآلامها ، تصبح كلها أخلاقية ، وجزءا من جهاز البحث الخلقى أو العلم الخلقى ، وعندئذ تزول عن علم الأخلاق صبغته المتحذلقة التعليمية ، وتشدده المسرف ، وطابعه الوعظى ، ويتخلص من هزاله وغموضه ، ويكتسب فعالية • بل أن هذا الكسب لا يقتصر على علم الأخلاق فحسب ، بل يتعداه الى العلم الطبيعى الذى سوف يكف بدوره عن انفصاله عن الانسانية ليصبح علما انسانيا يزودنا بالطرق والمناهج الفنية التى تقتضيها الهندسة الاجتماعية والأخلاقية (١٦١) •

ومتى تشبع الوعى العلمى بالوعى بالقيمة الإنسانية ، انهارت أكبر ثنائية ترهق الانسانية وتؤودها فى العصر الحاضر ، وهى ذلك الانشقاق القائم بين المادية الآلية العلمية وبين المثالية الأخلاقية ، فهنالك تتوحد القوى الانسانية وتتعزز ، تلك القوى التى كانت تتذبذب وتتأرجح بين

---

١٦٠ — ديوى ، الطبيعة الانسانية والسلوك ، ص ص ٢٤١ — ٢٤٢

161 — Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, P. 139.

فطبى هــذا الانشقاق وتلك الثنائية • فما دام النــاس لا يرون الغايات فردية على أســاس أن ما تقتضيه من الحاجات والفــرص أمر نوعى خاص ، فسيظل العقل قانعا بالأمور المجردة راضيا بهــا يعوزه المنبه اللازم الذى يحفزه الى اســتخدام العلم الطبيعى والوقائع التاريخية استخداما اجتماعيا أخلاقيا ، ولكن اذا ما تركز الاهتمام بالأمور العينية المتعددة فسيلجأ الانســان الى ما يتاح له من مادة عقلية علمية يلتمس منها اجتلاء الحالات والمواقف الخاصــة • وهنا تصطبغ الأمور العقلية بالصبغة الخلقية ويخمد الصراع بين النزعتين الطبيعية والانسانية (١٦٢)•

فالأخلاق أمور انسانية ، بل هى أقرب شىء الى الطبيعة الانسانية، فهى ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية • ولأنهــا تتعلق مباشرة بالطبيعة الانســانية ، فان كل ما يمكن معرفتــه عن النفس الانســانية والجسم الانســانى فى عالم وظائف الأعضــاء والطب والانثروبولوجيا وعلم النفس يكون ملائما للبحث الأخلاقى • وتحيا الطبيعة الانسانية وتعمل فى بيئة وهى لا تكون فى البيئة كما تكــون النقود فى الصــندوق ، ولكن كما يكون النبات فى التربة وضوء الشمس ، فهو منها ، مستمد من طاقاتها ، معتمد على عونها ، وفى وسعه النمو اذا استغلها ، واذا ما قرن، أن يخلق من لا مبالاتها الفجة بيئة نافعة متمدينة • وعلى هذا فالفيزياء والكيمياء والتاريخ والاحصاء وغيرها من العلوم جزء من المعرفة الاخلاقية المنظمة ما دامت تعاوننا على فهم الظروف والنظم التى يحيا الانســان فى كنفها ، وعلى أساسها يرسم خططه ويحققها • فالعلم الأخلاقى ليس له ميدانه المنفصل المستقل ، بقــدر ما هو معرفة مادية بيولوجية تاريخية وضعت فى محتوى انســانى ، حيث تنير فاعليــات الانســان وتهديها ســواء السبيل (١٦٣) •

---

162 — Ibid, P. 139.

١٦٣ ــ ديوى ، الطبيعة البشرية ، ص ص ٣٠٩ ــ ٣١٠

وتحفزنا الصلة التى عقدها ديوى بين الأخلاق والعلم الطبيعى ، الى اثارة السؤال عن « الحــرية » ويجيبنا ديوى على ذلك بأن الحرية ليست حرية ميتافيزيقية للارادة ، بل تقوم على معرفة الحقــائق التى تخدم أهدافا وغايات ، وعناصرها أو شروطها الثلاثة هى : أولا الكفاءة فى العمل والقــدرة على تنفيذ الخطط وعــدم وجود صعلب وعقبات تحبط هــذا التنفيذ ، وثانيا القــدرة على تنويع الخطط ، وعلى تغيير مجرى العمل ، ومزاولة الجــديد ، وثالثا قدرة الرغبة والاختيار على أن يصبحا عاملين مؤثرين فى الأحداث (١٦٤) .

ولا يعنى هــذا أن الأخلاق فردية ، بل هى اجتماعية ، لأن الحكم الخلقى والمسئولية الخلقية هى حصاد البيئة داخل نفوسنا ، والمجتمع الخارجى بمثابة محكمة داخليــة ، ومعنى هــذا أننا لابد أن نضــع فى حســابنا نتائج أفعالنا وتأثيرها على مصــالح الآخرين ، كمــا أن الآخرين يضعون فى حسابهم نتائج ما نفعل ويستجيبون لأفعالنا وفقا لذلك ، ولا ريب أن استجاباتهم تؤثر فى معنى ما نفعل ودلالته ، وما يثبت لأفعالنا من معنى لا يمكن تجنبه شأنه شأن التفاعل مع البيئــة المــادية ، وكلمــا تقدمت الثقافة ، كلمــا عظم حظ البيئة المــادية من الصبغة الانســانية .

ومما لا ريب فيه أن الحقــائق التى تعتمد عليها الأخلاق هى تلك التى تنبع من الصــلات الفعالة التى تربط بين أفراد الانسانية بعضهم بالبعض الآخر ، وتفيض من ثمرات فاعليتهم التى جدلوها ونسجوها معــا (١٦٥) .

---

١٦٤ ــ المرجع السابق ص ص ٣١٧ ــ ٣١٨ .

(*) يذكرنا ذلك الرأى بتعريف « هيجل » للحرية بأنها الوعى بالضرورة أو القانون ، والواقع أن ديوى لم يقطع صلته بتلمذته القديمة على هيجــل فى موضوعات أخرى كثيرة وخاصة متصل البحث .

١٦٥ ــ المرجع السابق ، ص ص ٣٢٨ ــ ٣٢٩ .

وينكر ديوى على مذهب المنفعة العـامة ما يذهب اليه فى أن مهمة التروى والتبصر هى تقـدير مسالك العمـل على أسـاس ما تؤدى اليه من الربح والخسارة ، فوظيفة التروى عنـد ديوى ليست اثارتنا للعمل وحفزنا عليه بحيث نحصل على أكبر قدر من اللذة بل هى القضـاء على التعقيدات القائمة فى الفاعلية السائدة بحيث تعيد الاتصال والاستمرار ، وتستعيد التوافق والانسـجام ، وتستغل الدافع البيولوجى المحـرر ، وتوجه العادة من جـديد • وفى سـبيل هذا الهـدف تكون ملاحظـة الظروف الراهنة ويكون تذكر المواقف السـابقة ، فيكون للتروى بداية فى الفاعلية المضطربة على أن تكون نهايته فى اختيار طريق للعمل يصلح من هـذا الاضطراب (١٦٦) • ويرى ديوى أن النظـام الاقتصـادى للرأسمالية الذى حل محل الاقطـاع له شروره الاجتماعية الخاصـة التى جاءت النفعية للتستر عليها والدفاع عنها بتوكيدها على أهميـة التملك والتمتع ، فبهذا تبنت النفعية المصـالح الطبقية للرأسـمالية ، وأتاحت بنظريتها تأييدا عقليا لكل الاتجاهات التى لا تجعل الأعمـال والمشروعات التجـارية والصناعية مجـرد وسيلة للخدمات الاجتماعية ، وفرصة لنمو الانسان وتطوره بزيادة قـدرته على الخلق والابـداع ، ولكن بوصفها أداة لتراكم وسـائل الاستمتاع الشخى وتجمعه (١٦٧) •

ويمكن أن تصب فلسفة ديوى القيمية فى تصوره عن « النمو » : فهو لديه أسـاس المسئولية الخلقية والحرية • وقدرة الفرد أو المجتمع على النمو هى مقياس الخير ومعياره ، وهو لا يعنى عند ديوى التغير أو الزيادة فى الحجم ، فالبعدان الرئيسيان فى مفهوم النمو هما : اتصال التغير واستمراره ، ودمج كل ما اكتسب قيمة أثناء الخبرة السـابقة فى العادات الجديدة والفروض والنظريات القائمة فى الحاضر ، ويعنى

---

١٦٦ — المرجع السابق ، ص ٢١٩

167 — **Dewey, Reconstruction in Philosophy PP. 144 — 5.**

النمو بذلك تحقيق ممكنات جديدة تنشأ فى الخبرة • وهنا يقوم جوهر الحرية عند اختيار أحد الممكنات الجـديدة المبتكرة ، بينما يعنى امتناع الحـرية unfreedom الحيلولة دون خلق ممكنات جديدة ، وعلى قاعدة هـذا التصور للحـرية يقوم جوهر المسئولية • ويصدق هـذا على كل فرد كما يصدق على كل مجتمع من حيث الخضوع لهذا المقياس ، فالمجتمع المغلق هو المجتمع بلا مسئولية ، لأنه يرفض « النمو » ، فهو يجاهد لاجتناب الجـديد ، ويعاقب كل من ينشده • ومثـل هذا المجتمع يحرم أعضـاءه كلا من الحـرية والمسئولية ، حائلا بينهم وبين النضج الخلقى والنمو (١٦٨) •

ويرى ديوى أن العملية الخلقية والعملية التربوية شىء واحـد ، فاذا كانت الأخلاق انتقالا للخبرة من الأسـوأ الى الافضل بصـورة متصلة ، فان التربية هى اعداد وتعلم ، وتحصيل واكتساب لأمور معينة لهـا جدواها فى المسـتقبل • فالغاية بعيدة ، والتربية استعداد وتهيؤ لهـذه الغاية البعيدة (١٦٩) •

وتتجلى فلسفة ديوى التى تحتل القيم منها مكان الصدارة فيما يسميه « بالثورة الكوبرنيقية » التى تعارض ثورة كانط الذى لم يقم فى نظر ديوى الا باصدار طبعة جديدة لتصورات قديمة عن الذهن وألوان نشـاطه فى المعرفة أكثر من أن يكون قد أنشأ نظـرية جديدة • بينما يترتب على ثورة ديوى الكوبرنيقية انتقال معيار الحكم من السوابق الى العواقب ، من اعتمـاد لا حياة فيه على المـاضى الى بنـاء مقصود للمستقبل • فلم تعد المعرفة تأملا ونظرا من الخارج بل أصبحت شريكا نشطا فى « دراما » عالم متحرك على الدوام (١٧٠) • ولا ينبغى اذن على

168 — Gotesky, R., in **Encyclopedia of Morals**, art. Dewey.

169 — Dewey, **Reconstruction in Philosophy**, PP. 145 — 6.

١٧٠ ـ ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ص ٣١٨ـ٣١٩

المعرفة أن تسعى الى ادراك الحقيقة الواقعة والحصول عليها بصورة تامة نهائية ؛ فهى تمثل مرحلة انتقال فى توجيه وترتيب جديدين للواقع ، وبالتالى فهى وسيطة وسلبية تقع بـ ين تجربة وجودية عابرة ؛ وبين أخرى مستقرة محددة ، ويفترق هذا التفاعل الذى تجريه المعرفة افتراقا هائلا عن سائر التفاعلات الأخرى • وليس الفرق بين شيء يجرى داخل الطبيعة كجزء منها ، وشيء آخر يجرى خارجا عنها ، بل هو فرق بين طريق منظمة من التغيرات ، وبين طريق أخرى غير موجهة • وفى المعرفة تصبح العلل وسائل والمعلولات نتائج • وبذلك تكتسب الأشياء معنى • فموضوع المعرفة شيء قد أعيد ترتيبه وتنظيمه « عن قصد » ، وهو شيء حادث نختبر قيمته بقدر ما يحدث من بناء جديد [١٧١] • وهنالك تدخل القيمة • والقيمة ليس لها وجود منعزل مستقل ، بل هى وسيلة وأداة لتنظيم جديد للموجود واعادة تشكيل له •

وقد أتاحت تلك الثورة الكوبرنيقية لديوى أن يرفع التناقض التقليدى بين المثالية والتجريبية (أو الواقعية) ذلك التناقض الذى يؤكد الفصل بين النظر والعمل • فالمعرفة نوع من العمل وليس ثمة موضوعات محسوسة أو مدركة ثابتة فى ذاتها بل أن الموضوعات المدركة خلال التجربة — من حيث هى ثمرة للتفكير — تلك الموضوعات التى نستخدمها ونستمتع بها ، انما تدمج فى معناها نفسه نتائج التفكير فتغدو بذلك أوفر وأكمل معنى • وهذا هو ما يصوغ لديه فلسفة « المثالية التجريبية »، وفيها توجه الأفكار والاجراءات العملية التى تؤدى بدورها الى نتائج [١٧٢]•

وعلى هذا النحو استطاع ديوى أن يتجاوز كلا من براجماتية جيمس

---

١٧١ — المرجع السابق ص ص ٣٢٣ — ٣٢٤

١٧٢ — المرجع السابق ص ١٩٤

وشيللر باسقاطه لكل ثنائية تقليدية فى الفلسفة ورفضه لنزعات التعـدد والكثرة لأن المنهج عنده منهج واحد هو المنهج التجريبى ــ أو نظريـة البحث ــ يطبق على الفيزياء كما يطبق على الانسان • والتجربة الانسانية، هى وحدها السلطة الاخيرة • واذا لم يكن فى وسع الانسان الا أن يخدش القشرة الخارجية من العالم ، تلك القشرة السطحية الزائلة ، فلا يوجد رغم ذلك مقياس مشترك للوجود المـادى ، وللتجربة أو الخبرة الواعية معا ، لأن التجربة الواعية للانسان ، بما هى مطبوعة عليه من التقويم ، هى المقياس الوحيد للوجود المـادى •

المواقــف الوجوديــة

١ ـــ نيتشه　　　　　　٢ ــ سارتر

تمهيـــد :

لا تتخذ المواقف الوجودية صورة مذهبية واحدة ، وقد لا تتخذ عند الفيلسوف الوجودى الواحد هيئة المذهب الفلسفى فى أحكامه واتساقه على الوجه الذى يتيسر معه استخلاص موقفه من مشاكل الفلسفة التقليدية ، مثلما تستخلص النتيجة من مقدمتها المنطقية . فالوجوديون ينكرون على أنفسهم صوغ مذهب محدد الجوانب ، مكتمل الخطوط والمعالم ، بحيـــث يغلق دون جدة تجارب الحياة ونضارتها ، التى يجد فيها الانســـان نفسه منخرطا ازاءها فى مواقف لا تتكرر بل تتجدد كل لحظة ، حامـــلا مسئولية هائلة ، لا تستند الا لحريته التى هى عين وجوده ، ومصـــدر الزامه . ورغم أن « الوجودية » Existentialism قد اطلقت عنوانا على اتجاهات كثير من الفلاسفة ، الا أنها لا تصدق عنوانا معترفا بـــه لدى أصحابها الا على فلسفة سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى لأنهم وحدهم الذين قبلوا هذه التسمية . أما جابرييل مارسل فقـــد يحدث أحيانا أن يقبل هذه التسمية على أن يكون وجوديا مسيحيا ، بينما يرفض مارتن هايدجر ذلك مصرحا بأن فلسفته انما هى « فلسفة وجود » . وكذلك ينكر كارل ياسبرز الوجودية بوصفها موتا لفلسفة الوجود وتجميدا لها داخل مذهب . وهذا ما نتبينه أيضا عند أصحاب الاصول الاولـــى للاتجاهات الوجودية ، فلم يعرف لكير كجارد أو لنيتشه مذهب محكـــم النسج يمكنهما من الانتماء الى فئة بعينها فى تصنيف فلسفى حاسم . غير أن هذا لا يحول دون أن نكشف خطا مشتركا فى اتجاهات هـــؤلاء الفلاسفة يحدد موقفهم من القيمة .

فعندهم جميعا لا يتحدد الوجود الانسانى الا بوصفه وجودا ذاتيا حرا ، بل هو الحرية نفسها ، لذلك تعلن الوجودية تمردها على كـــل

محاولة لاخضاع الانسان للحتمية الاجتماعية أو للموضوعية العلمية وكل ما من شأنه أن يقتنص حرية الانسان فى فخاخ ماهية سابقة ، تقيد فعله ، وتلزمه بالسلوك على وجه دون آخر ٠ فالانسان حر يواجه عالما من البدائل والممكنات ، وهو مسئول عن الاختيار من بينها دون عون من فكر سابق ، أو قوة عليا ، والا كان مسلوب الحرية ٠ وهو بهذا يمنح المعنى والقيمة لوجوده الخاص ، بمقتضى ما يخلعه من معنى وقيمة على العالم من حوله ٠ فالقيمة ليست مستقلة عن الانسان فهو الذى يخلقها عند اختياره لشىء دون آخر ، ومن خلال هذا الاختيار تبرز القيمة الى الوجود ، فالحرية اذن مصدر القيمة التى لا تنبثق من معطيات سابقة ، ولا تتجه نحو معيار سابق بل هى التى تصنع المعيار ، وليس المعيار هو الذى يجب عليها أن تطابقه ٠

وموقف الوجودية من القيم ليس موقفا طبيعيا ، لأنها لا تخضع لحتمية القوانين الطبيعية رغم أنها ذاتية نسبية متعددة ٠ وليس موقفا مثاليا ، لأن القيم لا تستند الى فكرة سابقة أو قوة متعالية ، رغم أن الوجودية تكشف عن نزعة صورية Formalism تتحدث عن القيم مجردة من كل شروط أو أوضاع ، وبوجه عام دون نظر الى قيم نوعية لها محتواها الخاص ٠

بيد أن هناك مذهبا وجوديا يرفض رائده بدوى أن يخلط بين الوجود والقيمة ٠ ويفترق فى ذلك عن كل صور الوجودية الاخرى ٠ فالوجود لديه وجود جزئى فردى ٠ والوجودية معناها الفردية ، والفردية معناها الذاتية ، والذاتية معناها الحرية ، والحرية معناها الامكانية[1] ٠

والصلة الذاتية بين الذات ونفسها هى الصلة التى تتصف بها الذات فى حالة صفائها وبكارتها ، وفيها تكون وحيدة مع نفسها ، ومع مسئوليتها

---

١ ــ د ٠ عبد الرحمن بدوى ، الزمان الوجودى ، ص ٢٤

الهائلة ، شاعرة بأن لها معنى لا نهائيا يصدر اليها من كون حريتها مطلقة. فهى فى عزلة كاملة قد غلق من دونها كل باب وكل نافذة لا تفتح على ذاتها ، لأن أى اختلاط مع الذوات الاخرى أو مع الاشياء فى العالم تدنيس لها وتعكير لصفائها وفض لبكارتها . فالوجود الحقيقى هو الوجود الذاتى(٢) .

وأما الاخلاق فهى تقويم ، والتقويم قياس الى معيار (أى قيمة) ، والمعيار ذاتى أو موضوعى ، والذاتى هو القائم بين الذات ونفسها . أما الموضوعى فهو الذى يعلو فى الذات وان ظل على صلة بها ، لأن مرد الامر فى النهاية الى الذات ، اذ الاصل فى الموضوعية هنا افتراض عام ، يوضع غالبا فى مقابل المفهوم الذاتى به يتحقق هذا الربط ، والا فلن نجد قاسما مشتركا بين ذوات تفردت بأنفسها(٣) .

كذلك يقتضى التفرد ألا يوضع قياس مشترك ومن هنا تنتفى فكرة المعيارية . فاذا كان ثمة تقويم ، وبالتالى أخلاق ، فيجب أن يكون التقويم موضوعيا أما التقويم الذاتى فهو احالة وتناقض .

ولما كانت الوجودية ، عند بدوى ، تقوم على أساس فكرة الذات المنفردة ، المتوحدة المنعزلة ، المنفصلة ، فان التقويم لا بد فيها أن يكون ذاتيا ، والتقويم الذاتى مستحيل ، اذن فالوجودية ينتفى معها التقويم الموضوعى ، وبالتالى فلا يمكن أن تقول بأخلاق(٤) .

ومن ثم ينكر بدوى على الفلاسفة الوجوديين أن يكون لهم موقفهم من القيمة أو الاخلاق بمقتضى مقدمات فلسفتهم نفسها التى لا تستطيع أن تزودهم بذلك الموقف . وعلى هذا الوجه لا يمكن قيام أخلاق وجودية

---

٢ ــ المرجع السابق ، ص ٤٢ .

٣ ــ د . عبد الرحمن بدوى ، هل يمكن قيام اخلاق وجودية ؟ ص ٢٢٩

٤ ــ المرجع السابق ص ص ٢٣١ ــ ٢٣٢

وذلك لأن « الواجب » هو الالزام الذى يفرضه الغير على الذات المفردة، و « الضمير » هو الشعور الموضوعى المقتحم لحمى الذات ، و « الفضيلة » هى خضوع الذاتية لما تمليه الغيرية . و « الخلق » هو التواء الذات على نفسها للانخراط فى سلك الغير . و « الخير » هو خارج قسمة الذات على الذوات الاخرى . و « السعادة » هى التسليم بنضوب الذاتية من عصارة وجودها كيما تصب فى قنوات الذوات الغيرية والموضوعات. و « الايثار » هو استقالة الذات من ذاتها التماسا لوهم الحلول فى الغير، فلا يكون ثم ذات . و « المسئولية » هى اطراح عبء الاختيار عن النفس لإلقائه على الغير . « والرحمة » هى أن تسلب لنفسك وجود الغير باسم اغنائه . والغاية النهائية هى افناء الانا فى اللا أنا (٥) .

فتلك هى حدود المعانى والتصورات الاخلاقية على حقيقتها كما تضعها الاخلاق المزعومة فى انطباقها على الوجود الموضوعى فى صلته بالوجود الذاتى . وفيها يرى بدوى أن الوجود الذاتى قد فقد كل حقيقته . وعلى هذا فاما أن نقول بالاخلاق ، فنفقد ذواتنا ، واما أن نقول باللاأخلاق ، فنخاطر بوجودنا . والوجودى الحق هو ذلك الذى يفضل أن يخاطر بوجوده على أن يفقد ذاته (٦) .

ولكننا سنتعرض لموقف كل من « نيتشه و سارتر » ، فأما الاول ففلسفته بأسرها تعد نظرية فى القيمة ، وقد أدت فلسفته الى تطور نظرية القيمة وازدهارها ولعل نظرية القيمة لم تكن لتأخذ مكانتها الرئيسية من الفلسفة المعاصرة لو لم يشدد نيتشه على أهميتها ، وينفحها أنفاسه اللافحة المشبوبة ، وتكاد أن تكون فلسفته تلك أصلا لمواقف الوجوديين من القيمة ، فهذه المواقف هى وحدها التى تصلح العنوان العصرى لمذهب

---

٥ ــ المرجع السابق ، ص ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥

٦ ــ المرجع السابق، ص ٢٤٦

نيتشه ، أو الواجهة الحديثة التي يمكن أن نتحدث من خلفها عن فلسفة نيتشه(٧) .

أما سارتر ، فموقفه من القيمة يشغل مكانة بارزة صريحة فى وجوديته وتنعكس أهميتها فى سائر تحليلاته الانطولوجية للوجود .

(أ) نيتشـــــه :

منح نيتشه مشكلة القيمة طابعها الحاد وأشعل جذوتها ، وكـان الفلاسفة قبله يناقشون فى أساس القيم أكثر مما يتناقشون فى طبيعتها نفسها . وجاء نيتشه فجعل لتصور القيمة أولويته وغلبته على سـائر التصورات . ومصدر القيمة عنده هو ارادة القوة will to power والانسان هو الذى يخلع القيمة على الاشياء ويضفى عليها المعنى ، فالانسان هو المقوم ، والحيوان لا يقوم ، والتقويم هو خلق القيمة . فالقيمة تمليها الارادة التى لا قانون لها الا ما تخلقه من قوانين لنفسها، فثمة ضرب من التعسف والمجانية أو افتقاد الاساس (٨)

ويمكن أن نفصل الحديث فى مذهبه ابتداء من نظرته للوجود،فالوجود عنده هو الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست الارادة الا « ارادة القوة » . والحياة تقويم ، لأنه لكى يحيا الانسان لا بد له أن يصنع قيما ، بمعنى أن يفاضل ويوازن ، ويعطى لهذا الشىء من القيمة أكبـر

---

٧ ـ قارن :

(ا) د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣١٥

(ب) د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسـان ، ص ٢٥٤

(جـ) فيليب ميريت فى مقدمته للترجمة الانجليزية لمحاضرة سارتر :

الوجودية والانسانية

Davidson, **The search for Meaning in life,** PP. 356 — 8.

» — Lavelle, **Traité des Valeurs,** PP. 92 — 3.

مما يعطيه للآخر ، ويميل الى هذا ولا يريد ذاك ، هذا التقويم نفسه هو الوجود أيضا ، فالحياة والوجود شيء واحد لأن كليهما تقويم • والحياة تقويم وارادة ، ولكنها ارادة قوة ، لأن الحياة لا تستطيع أن تبقى الا على حساب حياة أخرى ، فالحياة هي النمو وهى الرغبة فى التملك • فالحياة اذن ارادة قوة ، أى ارادة تسلط واستيلاء ، وتملك واخضاع • وبذلك يتجاوز نيتشه كلا من شوبنهور وداروين • تجاوز شوبهنور الذى وقف عند ارادة الحياة ، وتجاوز داروين الذى كانت الحياة عنده تنازعا على البقاء ، بينما هى عند نيتشه ارادة قوة تنزع الى السيادة والنمو والتوسع، وهى أشد ايجابية من مجرد الرغبة فى حفظ الحياة لانها تفصح عن اتجاه توسعى expansive يخلق القيمة فى الوجود الانسانى واللانسانى على السواء[9] • وتنشأ القيم فى صورتها الاخلاقية من تنازع السلطان والقوة بين السادة والعبيد • فهنالك يبرز نمطان من الاخلاقية ، اخلاقية الدهماء masses وهى اخلاقية العبيد ، وأخلاقية السادة أو الاخلاقية الارستوقراطية التي طبعت الحياة الانسانية بطابعها الخاص أثناء الفترات العظمى فى الماضى • وهذه الاخلاق « الوجودية » هى التى تمكن الانسان من اكتشاف ذاته الحقيقية ، وفيها يستخلص الفرد نفسه من براثن النزعات العقلية والحتمية المتربصة فى النزعة الطبيعية العلمية المعاصرة ، ويتمكن من توكيد حريته الخاصة ، وقدرته على الابداع ، حيث يطرح الانسان روح القطيع التى ألقت به أخلاقية الدهماء اليها ، ويتجه الى الهدف الحقيقى للانسانية ، وهو الانسان الاعلى ، السوبرمان[10] • ولكن دون هذا الهدف عقبات لا بد من تخطيها ، وأصنام لا بد من تحطيمها قبل أى شيء • وهذا التخطى وذلك التحطيم انما هو بمثابة ثورة على كل سلطة خارجية وانكار لكل مصدر للقيم مغاير للانسان يتمثل فى أصنام الفلسفة والاخلاق والدين •

---

9 — Magill, (editor), Masterpieces of world Philosophy,

10 — Davidson, op. cit., P. 356.

فأما أصنام الفلسفة ، فأولها العقل الذى آمن الناس قبل نيتشه بقدرته على اكتشاف الحقيقة والوجود ، ونصبوه حاكما مطلقا قوانينه هى قوانين الوجود ، وفصلوه عن الحياة ، ووضعوه فوق الوجود ، وليس جزءا منه يعبر عن جانب من جوانبه المتعددة ، بينما مبادىء هذا العقل ليست أكثر من أهام ضرورية للحياة ، نافعة مفيدة ، وأدوات للظفر والتملك يتطلبها العقل فيخترعها اختراعا ، ويفرضها على العالم والوجود فرضا . ويستخلص نيتشه من ذلك أن العقل خطر لا حاجة للانسان اليه لأنه يتنافى مع الصيرورة ، التى هى حقيقة الوجود وجوهره . أما الصنم الثانى فهو الزعم « بعالم الحقائق » أو « الاشياء فى ذاتها » الذى يقابل عالم الظواهر . فهذا العالم المزعوم خداع بصرى أخلاقى ناشىء عن ازدراء للحياة وصب اللعنة عليها ، واثارة الاتهام من حولها ، فهو اذن ثأر من الحياة وقد أدبرت عنا أو ادبرنا عنها ، بأن نتوهم وجود حياة أخرى غيرها وأفضل منها (١١) .

أما أصنام الاخلاق ، فتقوم فى رد القيم الى مصادر غير الانسان ، فالبعض يردها الى الله ، ويردها البعض الآخر الى عالم المثل ، ويردها الآخرون الى العقل . فكأن هناك شيئا اسمه « الخير فى ذاته » أو « الحق فى ذاته » أو « الجمال فى ذاته » ، فهم يقولون : يجب علينا أن نفعل الخير لأنه الحق ، ونتمتع بالجمال لأنه الجمال ، بدلا من القول بأن هذا يتفق وطبيعتى فأنا أفعله ، وهذا ما يصلح حياتى ، وينفعنى ويؤدى بى الى النجاح ، فأنا أعتقده . وهذا يتلائم وذوقى ، ويزيد من حياتى الوجدانية ، فأنا أمتع نفسى به متعة فنية (١٢) . وهنالك تطل قيم العبيد الضعفاء برأسها محاولة الانتقام من قيم السادة الاقوياء ، فاذا كانت

---

١١ ــ د. عبد الرحمن بدوى ، نيتشه ، القاهرة ، النهضة ، ١٩٥٦ ، ص ص ١٩٢ ــ ١٩٩ .

١٢ ــ المرجع السابق ص ص ١٦٠ ــ ١٦٤ .

الفضيلة عند السادة تقتضى القوة والقدرة على الصراع والمغامرة ونحوها من فضائل ايجابية ، اقتضت الفضيلة عند العبيد الدعة والمسالمة والتواضع والتعاطف ونحوه من فضائل سلبية ، وعن هذا تنشأ المثل العليا التى تجعل من الضعف فضيلة ، ومن العجز عن الانتقام عزوفا عن ارتكاب الشر ، من الخضوع الذليل طاعة ، ومن عدم القدرة على رد العدوان صبرا ، ومن القصور عن تحقيق المطامح تواضعا (١٣) . وقد خرج نيتشه من تحليله لتاريخ الاخلاق حيث تتطور القيم تبعا لاصحابها الذين يضعونها ، خرج بنتائج على أقصى درجة من الاهمية ، أولاها أن العلة فى الانحلال الاوروبى الذى غمر عصره ، ثم فيما عانته الانسانية كلها على مر عصورها من انحلال هو انتصار قيم العبيد وسيطرتها على شرعةقيم السادة الارستقراطية . وثانيها أن منبع الاخلاق واحكام القيمة ليست أوامر الله ونواهيه كما تقول المسيحية ، كما أنه ليس العقل وما ركب فيه من جوهر يأمر بالخير ويميز بينه وبين الشر ، وبما فى طبيعته من « أمر مطلق » يدعو الى فعل الواجب دون شروط ، ومن غير حاجة الى استخلاص قوانين الاخلاق من التجربة كما يقول كانط ، وانما هى الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز حب السيطرة وارادة القوة . وليست هناك أفعال خلقية فى ذاتها انما هناك تفسير للافعال الانسانية وتقويم لها حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من سيطرة وارادة قوة . وليس فى الشىء الذى يخضع للتقويم ما يوجب ذلك بذاته بل هو على الحياد . والاخلاق ضرب من ضروب تفسير الواقع والطبيعة . والقيم الاخلاقية السائدة قيم العبيد لا تتفق مع الواقع والطبيعة ، فهذه الاخلاق تجعل الحياة تابعة لشىء آخر خارج عنها ووسيلة الى غاية أخرى ، بينما غاية الحياة هى الحياة نفسها . كما ترمى هذه المثل العليا الى افقار الحياة والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحيوية ، بينما يجب عليها ما دامت الحياة

---

١٣ — د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ص ٢١٣ — ٢١٤ .

هى كل شىء ، أن تسمو بها وأن تجعلها خصبة مليئة(١٤) . وهنا يحطم نيتشه أصنام الاخلاق بما يسميه بقلب التقويم transvaluation وهو ما يجب أن يشعله الفرد من ثورة على الاخلاقية التى تسود عصره ، فيغدو الخير هو كل ما يعلو فى الانسان بشعور القوة ، وارادة القوة ، والقوة نفسها ، وأن يصبح الشر كل ما يصدر من الضعف ، وأن تكون السعادة الشعور بأن القوة تنمو وتزيد ، وبأن مقاومة ما قد قضى عليها . لا رضى اذن ، بل قوة أكثر فأكثر ، لا سلام مطلقا ، بل حربا ، لا فضيلة بل مهارة. يجب على الضعفاء العجزة أن يفنوا . هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للانسانية ، ويجب أيضا أن يعاونوا على هذا الفناء ، فأشد الرذائل ضررا هو الشفقة على الضعفاء العاجزين . من يريد الخلق والابداع فى الخير أو فى الشر ينبغى أولا أن يبدأ بالافناء واهدار القيم .

أما أصنام الدين فهو الله الذى يغطى نقائصنا عند من يؤمنون به ، ويسد احتياجاتنا ويمدنا بالتفسيرا عندما تعوزنا الادلة . فالايمان به فكرة سهلة تكشف عن تكاسلنا وضعفنا وخوفنا عن الحياة نفسها لأن الله هو الذى يقودنا الى ملكوت السماء . ولكن نيتشه يصيح : « لقد صرنا بشرا ، لهذا لا نريد الا ملكوت الارض » فليس علينا الا أن نؤمن بالحياة فهى القيمة الكبرى ، والغاية القصوى ، أما الله فقد مات ونحن الذين قتلناه(١٥) . وبذلك يسترد الانسان حقوقه السلبية التى انتزعتها منه مذاهب المؤلهة ، لاننا حين ننكر وجود الله ، وننكر مسئوليته ، انما ننقذ العالم وننطلق القوة الابداعية الهائلة الكامنة فى أعماق ارادة الانسان التى عاقتها المذلة والهوان أمام قدرة الهية مدعاة .

ومتى تم للانسان تحطيم تلك الاصنام ، ينطلق فى الدرب الذى

---

١٤ ــ د . عبد الرحمن بدوى ، المرجع المذكور ، ص ص ١٨٦ ــ ١٨٩ .

١٥ ــ د . زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ص ٢٤٩ ــ ٢٥٠

يقوده الى الانسان الاعلى • فالانسان وتر مشدود بين الحيـــوان والانسان الاعلى ، وتر على هاوية عليه أن يعبرها •

وتتميز الطبيعة الانسانية بأنها تملك القدرة على خلق ما هوأرفــع منها ، وابداع مايسمو فوقها • فما دامت كل ارادة تفترض هدفا تسعى نحوه ، فان الانسان يتطلع الى ما ليس حاضرا ولكنه غاية وجوده • والانسان بذلك شيء ينبغى تجاوزه والعلاء عليه لبلوغ الانســـان الاعلى الذى يعد الانسان ازاءه أضحوكة وعارا مؤلما • ولن يتحقق ذلك الا بقلب القيم السائدة ، ورفض كل عون خارجى أو أى سلطات عالية عن الانسان وأن يحلق الانسان تحليقا حرا دون خوف ولا وجل فوق الناس والاخلاق والقوانين والتقويم التقليدى للاشياء • مهمة الانسان الحر هى أن يكون خالقا للقيم وما دامت تعوزه الهداية والارشاد ، فعليه أن يناضــل وحده واضعا للاشياء ما يريد من القيم ، فهذا الانسان هو الذى يحــدد معتقدات العصر كله ، ويمنح الحضارة صورتها • فارضا قيمه على الناس وعليهم طاعته طالما كانوا لا يرقون لطبقته الممتازة أو ينتسبون اليها • وقد جاء نيتشه نبيا يبشر بمقدم الانسان الاعلى ، فشأنه كما يقول ، شأن يوحنا المعمدان الذى بشر بمقدم المسيح •

ب ــ سارتر :

يردد سارتر صيحة نيتشه التى تعلن موت الله، » لقد مات الله «•• حاول هيجل أن يستبدل به مذهبا ، غير أن المذهب قد انهار،كما حاول كونت أن يستعيض عنه بدين الانسانية ، ولكن الوضعية قد تهاوت • • • • لقد مات الله ، بيد أن الانسان لم يصبح ملحدا ، فصمت الوجود قــد اقترن دوما بالحاجة الى الدين فى نفس الانســـان الحديث[١٦]» •

16 — Quoted in, Desan, W., **Tragic Finale**, Cambridge, Harvard university-press, 1954, P. 179.

ويحمل اعلان موت الله عند سارتر الدلالة نفسها عند نيتشه ، لأنه يعنى لديهما سقوط كل سلطة تقوم خارج الانسان وتفرض عليه قيمه وأسلوب وجوده ، كما يكشف عن غيبة كل عون يبرر للانسان افعاله، ويقدم له النصح والهداية • ويعترف سارتر بأن ما ورد على لسان أحد أبطال ديستوفسكى من عبارة قائلة بأن « الله اذا لم يكن موجودا ، فكل شىء مباح » ، هى نقطة البداية بالنسبة للوجودية ، ومن ثم يجد الانسان نفسه مهجورا forlorn ليس فى وسعه ان يلتمس شيئاً يعتمد عليه داخل نفسه أو خارجها (١٧) •

واذا كان الحاد سارتر متفقا فى الدلالة مع الحاد نيتشه • فهما يختلفان عن انكار وجود الله عند غيرهما من الملحدين ، فبينما يضيق مذهب غيرهما من الملحدين بحيث لا يكون لله ثمة مكان على الاطلاق ، يتسع مذهب كل من سارتر ونيتشه ، بحيث يفسح مكانا رحيبا ، قد يستنفد المذهب كله ، لهذا الغائب الازلى • فوظيفة الله الهائلة شاغرة بموته وانكار وجوده ، ولكن على الانسان أن يشغلها بنفسه ، صانعا وجوده ، وخالقا لقيمه • وهنا يفترق سارتر عن نيتشه ، فاذا كان ذلك لايتم عند نيتشه الا من ثنايا تحطيمه لاصنام الدين والفلسفة والاخلاق ، فانه لا يتحقق عند ساتر الا داخل السياق الفلسفى لوصفه الانطولوجى للوجود الانسانى •

وموقف ساوتر من القيمة لا يحتل مكانة محددة من مذهبه بقدر ما يسود فلسفته كلها ، ولا يتيسر بيان موقفه الا بعرض فلسفته فى خطوطها الرئيسية •

يفرق سارتر بين نمطين من الوجود être « الوجود فى ذاته » letre—en—soi والوجود لذاته letre—pour—soi •

---

17 — Sartre, Existentialism and Humanism, English trans. by Philip Mairet, London, Methuen, 1949, PP. 33 — 4.

فأما الوجود فى ذاته ، فهو وجود الاشياء والعالم والظاهرة ، فهو الوجود الموضوعى والوجود اللاواعى • وليس للوجود فى ذاته « داخل » يقابل « خارجا » ، ويكون نظيرا لحكم ، وقانون ، ووعى بالذات • انه هو ماهو ، فلا يمكن أن يكون massif وهو وجود كثيف متكتل ما ليس هو اياه • فهو لا ينطوى على أى سلب ، ولا يعرف التغاير أو المغايرة alterite ، فلا يضع نفسه أبدا على أنه غير كائن آخر ، ولا يمكن أن يعقد أى رابطة بالغير ، انه ذاته الى غير نهاية ، ويستنفد نفسه فى الوجود ، وهو خالص من الزمانية(١٨) • وهذا الضرب من الوجود محدد الماهية ، متطابق مع نفسه ، مكتف بذاته ، ليس فيه ثغرة تفضى الى تصدع أو مفارقة ، وهو بذلك ايجاب وملاء •

أما « الوجود لذاته » ، فهو وجود الانسان ، والذات ، وهو الوعى الذى لا يتطابق مع نفسه فى توافق تام ، فهو وجود ما ليس هو اياه ، فليس له ماهية تعرفه ، أو طبيعة تحدده • فهو دائما على مسافة من ذاته لأنه يتجاوزها باستمرار ، مفارقا لها ، متعاليا عليها • فهو اذن نقص فى الوجود(*) ، وتخلخل فيه ، وانحلال فى تكوين الوجود فى ذاته ، فهو بمثابة « ثقب فى الوجود » un trou ، فهو ليس

(*) لكى نتجنب الخلط بين تصور الوجود أو الكينونة بمعنى etre ، وبين الوجود بمعنى existence ينبغى ان يقصد بالمعنى الأول : الوجود العام بينما يقصد بالثانى الوجود المشعور به أو الوعى او الوجود الانسانى. وقد عنى « بول فوليه » بالتمييز بين فعل الكينونة وفعل يوجد فالأصل فى اشتقاق فعل يوجد فى اللاتينية هو ex - sistere بما يدل على الخارج ، وهذا يعنى عند الوجود بين الارتفاع الذى يجد فيه المرء نفسه على مستوى اكثر علوا ، فيتجاوز مستواه ، ويتفوق عليه،وبدون هذا العلو المتصل « يكون »المرء مثل الحجر أو الحيوان ، ولكنه لا « يوجد » أو يحقق وجوده لأن الكينونة أو الكائن انما هو نتاج العلل التى تساهم فى تكوينه وتشارك فى تعيين فاعليته ، بينما الوجود هو الذى يمكن ان يقبل أو يرفض وضعه •

Foulquié p., La Volenté Paris, P.U.F., 1949, PP. 74 — 8.

18 — Sartre, L'être et le néant, PP. 33 —4.

شيئا آخر غير الاعدام أو الانتفاء néantisation لما هو في ذاته[١٩]، بمعنى أنه سلب ونفي له .

وبذلك يجلب الوجود لذاته العدم néant الى العالم بمقتضى كونه نقصا أو فراغا أخفق في أن يكون شيئا . ولأنه سلب ونفي ، فهو يعرف أنه ليس هذا الشيء أو ذاك ، وليس له وجودهما العيني الصلب النقي الذي استقر للشجرة أو المقعد . ولأنه يسعى لأن يكون مثل هذا الوجود ، ويتحرق شوقا اليه .

وللوجود لذاته القدرة على انتاج اللا وجود لأنه يعرف أنه مغاير للوجود في ذاته ، وخارج عنه ، وبذلك يغدو الاعدام أو الانتفاء ، الفعل الذي يتصل بواسطته الوجود لذاته بالوجود في ذاته . وعندئذ نتبين أن الوجود لذاته أو الوعي هو « العدم » بعينه ، وهو الوجه الآخر من الحرية عند سارتر ، لأن قدرة الوجود لذاته على النفي والاعدام لم تكن ميسرة الا لأنه خارج الوجود في ذاته ، لأنه لو كان مستغرقا في كثافته وتماسكه وتطابقه مع نفسه لفقد القدرة على النفي ، فالذي ليس هو ، هو القادر على فهم ما هو كذلك ، والوجود لذاته وحده يفهم الوجود في ذاته ، وبالتالي فان الوجود لذاته هو اللا وجود في ذاته ، أو هو عدمه ، ويعني أن يكون الوجود خارج الوجود في ذاته ، ومفارقا له ومنفصلا عنه ، ونائيا عن النظام العلي الذي يحكمه ، معنى ذلك أن يكون حرا ، بل هو الحرية عينها . فالقدرة على افراز العدم الذي يعزل الوجود الانساني عن غيره من الوجود هي الحرية . والحرية ليست ملكة faculté للنفس الانسانية يمكن البحث فيها ، وليست خاصة تنتسب ، ضمن خصائص أخرى ، الى ماهية الوجود الانساني . على أن علاقة الوجود بالماهية ليست عند الانسان شبيهة بها عند أشياء العالم ، ذلك أن الحرية

---

19 — Ibid, P. 711.

الانسانية تسبق ماهية الانسان وتجعلها ممكنة ، وماهيـة الوجـود الانسانى فى حال تعلق فى حرية ، فما يسميه سارتر بالحرية يستحيل أن نميزه عن الواقع الانسانى la realité humaine ، فالانسان لا يوجـد أولا لكى يكون حرا فيما بعد ، فليس ثمة فارق بين وجـود الانسان « وكونه حرا » être — libre (٢٠) ويقول سارتر بأن الانسان محكوم عليـه بأن يوجـد دائما وراء ماهيته . « انى محكوم بأن أكون حرا ، وهذا يعنى أنه لا يمكن أن يوجـد لحريتى حـدود أخرى غير ذاتها ، أو اذا شئنا ، نحن لسنا أحرارا فى الكف عن أن نكون أحرارا(٢١) » . وتحمل الحرية التى هى العـدم ، الواقـع الانسانى على أن يصنع نفسه بدلا من أن « يكون » محض كينونة . أى أن يوجـد على نمط الوجود فى ذاته ، ومعنى أن « يوجـد » الواقـع الانسانى هو أن « يختار نفسه » ، ولا شىء يأتيه من الخارج ، ولا من الداخل يمكنه أن يتلقاه أو يقبله ، الواقع الانسانى متروك دون أيـة معـونة من أى نوع ، للضرورة غير المقبـولة لأن يصنع نفسه وجودا حتى فى أدق التفصيلات(٢٢) .

واختيار « الواقع الانسانى » لطريقه فى الوجود هو ما يسميه سارتر بالمشروع project والانسان بذلك لا يعدو أن يكون سلسلة من المشروعات ، فهو المجموع الكلى والمنظم للعلاقات التى تؤلف هـذه المشروعات . ولا يتحقق المشروع الا فى موقف situation ينخرط بمقتضاه الوجود لذاته فى العالم . وهو محصـلة ما يسميـه سـارتر بواقعية الوجود . facticité وطريقـة الوجود ذاته فى تقبولها والتأثير فيها ، أو هو على حد تعبيره « الامكان العرضى contingence

---

20 — Ibid, P. 61.

21 — Ibid, P. 515.

22 — Ibid., P. 516.

الحرية فى ملاء وجود العالم([23]) • ويعنى سارتر بالواقعية أو الامكان العرضى ، عدم الضرورة واللامعقولية أو العبث absurdité : فليس هناك مبرر أو أساس تستنبط منه أحكامنا ، وذلك هو حال الانسان ، فهو حادث ممكن contingent لأنه لا يختار أن يوجد ، ولأنه محدود فى اختياره ، فالانسان متروك لنفسه دون عون أو تبرير ليختار فعله الذى يحقق به ما يختاره من غاية • وهذا الالتزام يحمل الانسان مسئولية هائلة • وهذه المسئولية المطلقة مجرد مطالبة منطقية بنتائج حريتنا ، فما يحدث لى انما يحدث بنفسى ولا أستطيع أن أتأثر به ولا أن أتمرد عليه ، ولا أن أذعن له فان كل ما يقع لى هو لى بوصفى انسانا([24]) • وكل موقف هو لى لأنه صورة اختيارى الحر لذاتى ، وكل ما يقدمه لى هو لى من حيث أنه يمثلنى ويرمز الى ، والحادث الاجتماعى الذى ينفجر فجأة ويسبوقنى، لا يأتى من الخارج ، فاذا استدعيت للحرب ، فهذه الحرب هى حربى ، انها على صورتى ، وأنا استحقها ، لأنه كان فى وسعى دائما أن أفلت منها بالانتحار أو الفرار ، وكونى لم أفلت معناه اننى اخترتها ، ربما كان ذلك عن ضعف أو جبن أمام الرأى العام ، لأنى أفضل بعض القيم على قيمة رفض الاشتراك فى الحرب (مثل احترام الناس لى ، شرف أسرتى ••• الخ) فالأمر على أية حال يتعلق باختيار ، وهذا الاختيار سيتكرر فيما بعد حتى نهاية الحرب• فاذا كنت قد آثرت الحرب على الموت أو العار ، فكل شىء يجرى كما لو كنت أحمل على عاتقى كل مسئولية هذه الحرب ، وليس هناك عذر excuse لأن الواقع الانسانى الحر لا عذر له([25]) ، فمنذ

---

23 — Ibid., P. 568.

24 — Ibid., P. 639.

25 — Ibid., P. 640.

اللحظة التى انبثق فيهـا الى الوجود وهو يحمل عبء العـالم ، دون أن يستطيع أى شىء أو أى شخص أن يخففه عنه(٢٦) . فالانسان متروك مهمل délaissé بمعنى أنه وجـد وحده مقذوفا به الى العـالم ودون عون ، منخرطا فى عالم يحمل كل المسئولية عنه ، دون أن يستطيع أن يتنصل نفسه حتى ولا لحظة واحـدة من هذه المسئولية أو هذا الالتزام، لأنه مسئول حتى عن رغبته نفسها فى التملص من مسئوليته وفى أن يجعل من نفسه سلبيا فى العالم لا يؤثر فى الاشياء أو فى الغير .

ولا يجوز للانسان أن يحتج على حريته بالقـول بأن ثمة معطيات وعقبات تقف فى وجه حريته وبالتالى تقلل من مسئوليته ، لأن المعطى لا ينكشف لهذه الحرية الا كأمر تم ايضـاحه بواسـطة الغـاية التى اختارتها تلك الحرية . وهكذا لا يتجلى المعطى أبـدا على أنه موجود غليظ غفل orut ، بل يتجلى دائما كباعث لأنه لا يظهر الا فى نور غاية تضيئه ، والانسان هو الذى يضع بحـرية الغـاية التى بالنسبة اليها تكون حالة الأشـياء مهددة أو مواتية ، كذلك العقبة ، ليست عقبة الا لأن الحـرية جعلتها كذلك ، فالصخرة لن تبدى مقاومة فى وجهى الا اذا أردت تسلقها ، ولكنها ليست عقبة اذا قررت الطواف حولها وتأملهـا تأملا جماليا . المعطى فى ذاته بوصفه مقاومة أو مساعدة لا ينكشـف الا فى ضوء الحرية التى تقترح مشروعات ، فليس ثمة عقبة مطلقـة . بل هى بالنسبة لى ، وليست لغيرى . وذلك وفقـا لقيمـة الغـاية التى وضعتها حريتى(٢٧) .

ومع أن الانسان لا يتحدد بطبيعة بشرية عامة الا أن هناك أوضاعا وشروطا عامة conditime وتحديدات شاملة limitations لا مفـر من مواجهتها ، وهى ضرورة أن يوجـد الانسان فى العالم ، وأن يضطر

26 — Ibid., P. 641.
27 — Ibid., PP. 568 — 9.

للعمل مع الغير ، وأن يموت فى نهـاية الأمر • فهذه التحديدات ليست موضوعية أو ذاتية • بل هى تحمل الوجهين معا : فهى موضوعية لأننـا نلتقى بهـا فى كل مكان ، ولا مهرب من الاعتراف بهـا ، وهى ذاتية لأنهـا ليست شيئا ان لم يحيـاها الانسان بنفسه • وغايـة الانسان وأهدافه جميعا تكشف عن نفسها كمحاولة للتفوق على هذه الأوضاع الأساسية ، أو التوسع فيها ، أو رفضها ، أو التكيف معها • ومهما يكن من فردية غايـة أى فرد ، الا أن لهـا قيمتها الكليـة الشاملة(٢٨) • .

ولابد أن يكون الفعل الذى تتحقق به الحرية ، ويلتزم به الواقـع الانسانى ، ويحمل تبعته اختيارا من بين عالم الوجـود فى ذاته ، ولكن ما هى طبيعة ذلك العـالم بالنسبة لنا ؟ انها « اللزوجـة » viscosité على نحو ما يؤثر سارتر أن يصف به عالم الأشياء ، والحالة التى يكون عليها وقت تقرر الذات الاختيار • وموقفنا منها هو « الغثيان » nauso فاللزوجة هى الحالة المزدوجة الدلالة : نصف السائلة ونصف الصلبة، وهى تبعث فينا شعور النفور والتقزز • ففى اللحظة التى حسـبت اننى التقطت هـذا الشىء اللزج بين يدى ، أحس أنه ينزلق منـى ، فكأنى عنـدما أحس أننى قد امتلكته ، أحس بأنه قد امتلكنى أنا ، لأنه يستحيل التخلص منـه بعد أن يعلـق بى ويلصق بيدى ، فاللزوجة اذن رمز له دلالته للموقف الذى يعرض للوجود لذاته فى مواجهتـه للعالم المتعدد الممكنات ، الفاقد المعنى ، الذى يسوده الامكان والحدوث، فحينئذ يصيبه الغثيان لأنه كان يود لو كانت الحتمية تسود ذلك العالم ، أو كانت الأشياء مصنفة داخل نسق ضرورى كلى ، أو كانت حيـاته نفسها ذات نظـام محدد ، أو طراز مقرر(٢٩) • الا أن عـدم الضرورة

28 — Sartre, Existentialism and Humanism, P. 46.

29 — Warnock, M., op. cit., PP. 172 — 5.

كما يقـول سارتر ـ هي الأمر الأساسي ، والموجودات تظهر ونلتقي بهـا ولكننا لا نستطيع استنباطها من غيرها قط ، فعـدم الضرورة ليس تمويها ، ولا مظهرا يمكن تبديـده ، بل هو المطلـق ، وكل شيء لا مبرر له ، « هذه الحديقة ، وهذه البلدة وأنا نفسي ، وحين يستبين المرء كل هذا ، تنقلب أمعاؤه وتأخذ الأشـياء في الدوار ، ذلك هـو الغثيان »(٣٠) .

ولا يقف الأمر عند الغثيان ، فثمة قلق حـاد عنيف ـ angoisse يأخذ على الواقـع الانساني كل سـبيل ، فالقلـق هو الشعور الذي يواجـه المكنات التي تعرض للانسان الذي عليـه أن يختار من بينها دون عون من الداخل في صورة حتمية نفسية ، أو عون من الخـارج يتمثل في حتمية فيزيائية أو اجتماعية وهو الطريق الوحيـد التي تتجلى بهـا الحريـة ، وبـه يواجـه الوجـود حريتـه التـي حكـم بهـا عليـه ، فـلا حتميـة هنـاك ولا اشـارات أو علامات تهدى الى سـواء السبيل ، وحتى اذا وجدت هذه العلامات، فعليه أن يؤولها بما يحمل من مسئولية ازاء هذه المكنات المتعددة الخالية من المعنى والمبرر ، وعليـه الاختيار دون توان ، وما يلبث ما يختـاره أن يحمل قيمة معينة هي المعنى الذي خلعـه الانسان عليـه ، والتقويم بذلك تقويم « طرد مركزى » centrifun بمعنى أن الذات هي التي تمنح المعنى والقيمة للأشـياء خارجها دون أن تكون القيمة أو المعنى نابعين من الاشياء ذاتها(٣١) .

وتستمد القيمة وجودها من مقتضاها exigence ، ولا تستمد مقتضاها من وجودها ، لأن القيمة لا تؤسس طبيعتها المثالية على وجود والا كفت بذلك عن أن تكون قيمـة ، وتحقق عدم استقلال ارادتي ، وهي لا تسلم نفسها الى عيان تأملي يدركها بوصفها قيمة ، لأن ذلك

30 — quoted in Desan, op. cit., P. 183.

31 — Ibid., P. 100.

يسلبها حقوقها على حريتى ، لكنها على النقيض من ذلك ، لا يمكن أن تتكشف الا لحريـــة فعالة تجعلها توجـد كقيمة من مجـرد الاقرار بها كذلك ، وينتج عن ذلك أن حريتى هى الاساس الوحيـد للقيم ، وأنـه لا شىء مطلقـا ، لا يبرر لى أن اتخذ هذه القيمـة أو تلك ، هــذا السلم من القيم أو ذاك ، فبوصفى موجـودا به توجـد القيـم ، فانى غير قابل للتبرير . ويعترى حريتى القلـق من كونهـا « الأساس بغير أساس » للقيم ، ولأن القيـم ، من حيث أنهـا تنكشف جوهريا للحرية ، لا يمكن أن تتكشف دون أن توضع « موضع التساؤل » لأن امكان قلب سلم القيم يبدو أنه امكانى(١) .

ويقترن بفكرة القلق عند سارتر فكرتا « التخلى » abandonment و « اليأس » desspoir ، فأما التخلى ـ وقد قدمنا له من قبل ـ فيعنى أن انكار وجود الله يلزمنا استخلاص كل نتـائج غياب الله ، بيد أن سارتر يختلف فى ذلك عن الأخلاق العلمانية secular التى تعمـد الى تقليل نفقات افتراض وجود الله بتقليل مسئوليات الانسـان ، لأن افتراض وجود الله فى نظرها افتراض باهظ التكاليف . بينما سارتر لا يتصور وجود خير قبلى طالمـا لا يوجـد الاه يأمر بـه ، فالانسان يلفى نفسه مهجورا لأنه لا يجـد ما يعتمد عليـه سواء فى داخل أو خـارج ذاته كي يلتمس لنفسه العذر فيما يأتى به من فعل . غير أنه ليس هنالك أي قاعدة أو أخلاق عامة يمكن أن ترشد الانسان فيما ينبغى له أن يفعل ونحن الذين نقرر بأنفسنا وجودنا ، ونحن وحدنا الذين نفصل فيه(٢) .

أما « اليأس » فهو أن تعمـل دون أمل لأن الأمل معنـاه أن هنـالك ضمانا لوجود الأشـياء يحتفظ لها بطبائع ثابتة ، فلا طمأنينة إذن يمكن أن تتخذ سندا بل هى وهم ، وحسبنا أن نعتمـد على حريتنا فى إختيارها بين مجموعة المكنات التى تجعل فعلنا ممكن التحقيـق . لذلك لا يمكن

32 — Sartre, L'être et le néant, P. 76.

33 — Sartre, Existentialism and Humanism, PP. 33 — 4.

الركون الى القول « بخيرية انسانية » أو رغبة الانسان فى تحقيق صالح المجتمع ، لأن الانسان حر ليس له طبيعة بشرية محددة . والواقع نفسه ليس سوى مايقوم على الفعل وفى الفعل . والانسان ليس أكثر مما يريده ، وهو لا يوجد الا بقدر ما يحققه بنفسه ، وبالتالى لن يكون غير مجموع أفعاله ، أو حياته التى يمارسها بنفسه(٣٤) .

ولكن كيف يمكن انتقاء هذا الغثيان ، وذلك القلق ؟ الوجود الأصيل الحق authentique لا يتقيهما لأنه يعرف أن القلق يكشف عن مسئوليته تجاه العالم والغير والعصر ، وهو ليس حائلا دون الفعل ، بل هو الحالة الوحيدة أو الشرط الوحيد الذى يمكن أن يتم به الفعل . أما الوجود الزائف inauthentique ، فهو الذى يلوذ « بالنية السيئة » mauvaise in فرارا من القلق angoisse الذى يلح على التزامه ومسئوليته ، ويشدد على ضرورة الاختيار . والنيةالسيئة ضرب من خداع الذات ولكنها تفترق عن الكذب ، لأن الكذب يقوم على الثنائية الانطولوجية بين شخص وآخر يخفى أحدهما شيئا فى نفسه عن الآخر ، بينما فى النية السيئة يحجب الشخص الحقيقة عن نفسه هو ، وهذا يتم فى لحظة واحدة وليس فى لحظتين متتاليتين(٣٥) . وهى تعنى جوهريا انكار حرية الاختيار ، فهى تمويه على الذات يبغى طمأنينة الوجود فى ذاته واستقراره . وهى تنطوى على أداء دور معين ، والقيام بتمثيله على أساس النظر الى سلوكنا كما لو كان مقررا من قبل ومتخذا بذلك الدور الذى نؤديه ومحتما عليه . وتتم عن عجز فى ادراك أن أى دور من الادوار انما هو ثمرة اختيار حق أصيل ، وسيظل كذلك سواء واصلنا أداءه أو كففنا عنه .

« وليست الحتمية غير دفاع تأملى ضد القلق ، فهى لا تتبدى

34 — Ibid., PP. 39 — 40.

35 — Sartre, L'être, et la neant, PP. 87 — 8.

على أنها عيان تأملى ، وليس فى وسعها ما تفعله ضد بيئة الحرية .
ولهذا تتبدى كاعتقاد يلجأ اليه الانسان ، وكعلية مثالية نستطيع أن ندفع اليها القلق »(٣٦) . وهى ليست الا مصادرة أو فرضا ومحاولة للهرب تتم على صعيد التأمل .

ويفضى تحليل سارتر للنية السيئة الى نتيجتين : الاولى هى أنها سعى دائب من الوجود لذاته لكى يصير وجودا فى ذاته ، أى أن يكون شيئا ماديا ثابتا يخضع للحتمية السارية فى الاشياء ، ومن ثم تنتفى مسئوليته . والثانية هى محاولة الوجود لذاته أن يكون مجرد موضوع، وذلك بالنسبة للغير أى بحسب ما يتوقع الغير منه ، وليس وجودا حرا متغيرا بين لحظة وأخرى . فمهما يكذب الانسان على نفسه ، فمصيره مودع بين يديه والشىء الوحيد الذى يسمح له بالحياة هو الفعل الحر . ويطلق سارتر أحيانا على نظريته هذه اسم : « أخلاق الفعل » و « الالتزام الذاتى(٣٧) » . فغاية الوجودية لديه اقامة ملكوت انسانى يكون نموذجا من القيم التى تتميز عن العالم المادى ، وليس نموذجا من الخصائص والظواهر التى تشكل المنضدة أو الحجر .

وهكذا يتبين أن القلق يلعب دورا رئيسيا فى فلسفة سارتر فهو الذى بوساطته تتجلى الحرية وتتميز بدورها بالزام متجدد باعادة صنع « الأنا » الذى يعينه الكائن الحر ، وهو الادراك التأملى للحرية ، فهو ينبثق من سلب ونفى نداءات العالم وهو بذلك يصبح أصل العدم . ويظهر القلق منذ أن أتخلص من قبضة العالم الذى انخرطت فيه والتزمت به ، وفى اللحظة التى أدرك فيها ذاتى كوعى يملك فهما سابقا على وجود ماهيته ، ومعنى سابقا على الحكم

36 — Ibid., P. 78.

37 — Sartre, Ex. and Hum. P. 44.

على غاياته ، ففيه أدرك نفسى حرا حريــة مطلقــة ؛ وأدرك فى نفس الوقت أنى لا أستطيع الا أجعل أن يأتى معنى العــالم من قبلى أنا(١).

« اننى أنبثق وحدى ، وفى القلــق ، فى مواجهــة المشروع الوحيد الأول الذى يؤلف وجودى . وكل الحواجز ، وكل الموانــع تتداعى ؛ وقد أعدمها الشــعور بحريتى ، فليس عندى ؛ ولا يمكن أن يكون عندى لجوء الى أية قيمة ضد كونى أنا الذى أصون وجــود القيــم . ولا يمكن لشىء أن يؤمننى ضد نفسى . وأنا مقطوع عن العــالم وعن ماهيتى،وأنا وحدى الذى أصدر القرار بشأنها دون تبرير أو اعتذار(٢).

فالقلــق اذن هو مصدر القيمة وأصلها ؛ كما أنه مجلى الحــرية ومفرز العــدم .

ويحلل سارتر موقفه الأنطولوجى من القيمة وهو بصــدد تحليله للوجود لذاته بوصفه « نقصا فى الوجــود » . فان الوجود لذاته لا يمكن أن يحتمل الوضع فى العــدم أو الاعدام néantisation دون أن يجــدد نفسه نقصا فى الوجــود . فهو يتحدد دائمــا بأن لا يكون وجودا فى ذاته أى أنه يؤسس نفسه ضد ما هو فى ذاته . والدليــل على أن الواقــع الانسانى نقص ، وهو وجود « الرغبــة » desire بوصفها واقعة انسانية ؛ اذ كيف نفسر الرغبة اذا جعلناها وجودا طبيعته أن يكون ما هو كائن . فالموجود الذى هو ما هو لا يستدعى لنفسه شيئا من أجل أن يكتمل ، لأنه كامل موجب (٣) . فالرغبة نقص فى الوجود ، ويلاحقها فى وجودها الأعمق ، الوجود الذى هى رغبته فيه . وهكــذا تشــهد الرغبة على وجود النقص فى الواقع الانسانى(٤).وهذا هو ما يؤدى

38 — Sartre, L'être et le neant, P. 77.

39 — Loc. cit.,

40 — Ibid., P. 130.

41 — Ibid., P. 131.

به الى العلو والتجاوز transcendance الذى يمضى الى أبعد مما هو معطى ، بل يجوز القول بأن الواقع الانسانى هو العلو ذاته . وعلى هـذا الوجه يمكن أن نعد وجود الذات هو القيمة والقيمة ، بمـا هى كذلك ، لهـا الوجود ، غير أن هـذا الوجود المعيارى الذى تتمتع بـه ليس له وجود من حيث هو واقع ، فوجوده هو أن يكون قيمة ، أى ألا أن يكون موجودا ، وهكذا نجد أن وجود القيمة بما هى قيمة هو « وجود ما ليس له وجود » . لهـذا يبدو اذن أن القيمة لا يمكن أن تدرك « القيمة وراء الوجود . وينبغى لنا أن نقر بأن هـذا الوجود الذى من وراء الوجود انما يملك الوجود على نحو ما على الاقل .

وتكفى هـذه الاعتبارات على حملنـا على الاقـرار بأن الواقع الانسانى هو الذى يأتى بالقيمة الى العالم . ومعنى القيمة هو أن تكون ما يتجاوز اليها الموجود وجوده . والقيمة أو القيمة العليا هى «الماوراء» l,audelà و « المن أجل » le pour الخاصان بالعلو والتجـاوز . وهى المنقوص ـــ لكل أنواع النقص . وهى بمثـابة الوجـود فى ذاته الغائب الذى يلاحق الوجود لذاتـه . وبهذا المعنى تلاحق القيمـة الوجود من حيث أنه يؤسس ذاته ، لا من حيث هو ، فهى اذن تلاحق الحـرية (١) . .

والقيمة فى انبثاقها الأصيل ، لا يضعها الوجود لذاته فهى جوهرية معـه بل يمكن القـول بأنه لا وجـود للوعـى الذى لا تلاحقه قيمته . ويضم الواقع الانسانى ـ بالمعنى الواسـع ـ الوجود لذاته والقيمة معا (٤٤) . والقيمة فى كل مكان وفى غير مكان ، حاضرة ، وبعيدة عن التناول ، لأنهـا النقص الذى نفتقده ، والعلو الذى نحاول بلوغه .

42 — Ibid., P. 136.
43 — Ibid., P. 137.
44 — Ibid., P. 138.

وإذا كانت الانطولوجيا السارترية لا يمكن أن تضع هى بنفسها قواعد أخلاقية ، اذ هى تعنى فحسب بما هو كائن ، وليس من الممكن إستخلاص أوامر من تقريراتها ، فانهـا مع ذلك يمكن أن تظهرنا علـى ما عسى أن تكون عليـه أخلاق تتحمل تبعاتها تجاه واقع انسـانى فى موقف . فقد كشفت لنا عن منشأ وطبيعة القيمة ، ورأينا أنها النقص الذى بالنسـبة اليه يحـدد الوجود لذاته نفسـه فى وجوده بوصـفه نقصـا ، ولأن الوجود لذاته « يوجـد » ؛ فان القيمة تنبثق لتـلاحق وجوده لذاته . وينجم عن هـذا أن المهام المختلفة للوجود لذاته يمكن أن تكون موضوع تحليل نفسى وجودى ، ويمكن أن يكون بدوره « وصفا أخلاقيا » لأنه يعطينا الاسـاس الأخلاقى لمختلف المشروعات الانسانية . ويدلنا على ضرورة التخلى عن سيكلوجية المصـلحة interet ، وعن كل تفسير نفعى للسلوك الانسانى ، وذلك بكشـفه لنا عن المعنى المثالى لكل تصرفات أو اتجاهات الانسـان (٤٥) . وعلى هـذا الوجـه « يمكن القول بأن الانسـان يمثل نفسه انسانا كيما يكون الله (٤٦) » .

ولابد أن تكون النتيجة الرئيسية لهـذا التحليل النفسى الوجودى صرفنا لنا عن « روح الجدية esprit de serieux التى لهـا خاصـة مزدوجة ، هى أن تعد القيم معطيات عالية مستقلة عن الذاتية الانسانية ، وأن تنقل طابع « المرغوب فيه » desirable من التركيب الأنطولوجى للأشـياء الى مجرد تكوينها المـادى ، فالخبز مرغوب فيه ، فى نظرها ، لأنه يجب أن نعيش (وهى قيمة مرصودة فى السماء وتدرك بالعقل) ، ولأنه مغذ (أى بمقتضى تكوينه المـادى) . وهى بهذا تحاول أن تتصور هذه المرغوبات على أنها ضرورية وغير قابلة للرد الى غيرها وتصدر ضرورتها عن تكوينها . ولا ريب أن هـذه الروح هى أخلاق سوء النية ،

45 — Ibid., P. 720.

46 — Loc. cit.

لأنها أخلاق تخجل من نفسها ولا تجرؤ على تسمية الأشـــياء بأسمائها ، ابتغاء التخلص من القلق باخفاء حـرية المشروع الانســاني فى خلع القيم على الأشــياء ، بحيث تكون الأشــياء صامتة ومطالب صماء ، وليس عليه ســوى الطاعة السلبية لهــذه المقتضيات أو المطالب (١) .

بيد أن على الوصف الأنطولوجي ، والتحليل النفسى الوجودى أن يكشفا للفاعل الأخلاقي أنه الموجود الذى بواسطته توجد القيم . وهنالر تكون حريته على وعي بذاتها ، وتكتشــف نفســها على أنهــا الينبوع الوحيد للقلق ، والعدم الذى به يوجد العالم (٢) .

ولم يفى سارتر بما تعهد به فى خاتمة كتابه الوجود والعدم ، فقد وعد أن يكرس للمســائل الأخلاقية كتابا خاصــا . ويبدو أنه قنع منها بما عقده من مقارنة فى محاضرته « الوجودية نزعة انســانية » ، بين الاختيــار الخلقى والعمــل الفنى . فالفنان لا يلومه النــاس عندما يرسم لوحة ، على عــدم اتباعه القواعد الموضوعية على نحــو قبلى ، كما لا يســأل عن اللوحة التى ينبغى عليه أن يرسمها ، فليس ثمة صــورة محــددة من قبل ينبغى عليه بأن يرســمها فالصــورة التى ينبغى أن يرسمها هى التى رســمها فعلا . فليس ثمة قيم جمالية قبلية ، بل هناك القيم التى تتبدى فى تناسق الصــورة ، وفى العلاقة بين ارادة الابداع والأثر الفنى الناتج (٣) . ونجد أنفسنا فى الأخلاق فى الموقف الابداعى عينه لأننا لا نستطيع أن نقــرر قبليا ماذا ينبغى للفــرد أن يفعــل ، بل لكل فرد أن يبتكر القــانون والقاعدة لنفسه ، والانســان يصنع نفسه باختياره لأخلاقيته .

47 — Ibid., P. 721.

48 — Ibid., P. 722.

49 — Sartre, Ex. and Hum. P. 49 — 4.

ورغم أن محتوى الأخلاق متغير متباين عند سارتر الا أنهـا لابد أن تكون كلية شاملة ويوافق سارتر كانط فى قوله أن الحريـة هى ارادة لنفسها ولارادة الغير ، ولكنه يفترق عنه فى اعتقاده بأن ما هو صورى وكلى كافيان لاقامة الأخلاق ؛ لأن المبادىء فى نظر سارتر كلما كانـت مجردة تماما كانت أسرع الى الانهيار عند الفعل • فليس هنـاك قاعدة ذهبية للاخلاق لأن الفعل لا يخضع قط للتجريد ولا يمكن التنبؤ به وعلينـا دائمـا أن نبتكره ، ولا يبقى حينئذ الا التثبت من أن هـذا الابداع والابتكار انما قد صدر باسم الحرية (٥) •

وهكذا يتجلى لنا أن الوجود الانسـانى انما هو « وعى خلقى » طالمـا لا يمكن تصـوره دون قيم واضـحة تقترن بوضع المشروعات والمقاصد ، والغايات والأهداف التى يسعى الانسـان فى طلبها تحقيقا لوجوده واثباتا لحريته •

ويكشف موقف سارتر من القيمة انكارا لكل من النزعتين الطبيعية واللاطبيعية فهو يرفض أن يصور السلوك الانسـانى تصويرا يقوم على الحتمية داخلية كانت أو خارجية • كما يرفض فى الآن نفسـه أن توجد القيمة وجودا مستقلا عن الانسان بحيث يمكن أن يدركها بأى أداة من أدوات ادراكه •

ومهما يكن من أمر ، فنظرة سـارتر الى القيمة انما هى نظـرة صـورية ، ليس بالمعنى الكانطى ، ولكن بمعنى أنه يقـدم لنا الشـكل أو الصـورة التى يسلك الانسـان فى اطارها على أن يبقى لكل ذات أن تملأ محتواها بحسب ما تلتزم به حريتها فى هـذا الموقف أو ذاك • لذلك لا يستطيع سارتر أن يشير علينا بما ينبغى أن نفعله تحقيقا للخير ، واتقاء للشر فى اللحظات والمواقف المختلفة • فنحن الذين نضع خيرنا

50 — Ibid., P. 53.

فى كل لحظة باختيارنا له . غير أن هذه الصورية المعيارية ، صورية خصبة تدع الباب مفتوحا أمام الابداع الدائم ، والاضافة المتصلة ، وحسبها أن تديننا بالحرية ، وتحكم علينا بالمسئولية التى لا مهرب منها حتى فى النية السيئة .

ولا تحول هذه « الصورية » formalism دون أن يتخذ سارتر موقفا معينا من قضايا مجتمعه وعصره ، بل على النقيض من ذلك ، تتيح له أن يتبنى دائما موقفا ثوريا من تلك القضايا . وهذا هو ما يؤكده لنا سارتر فيما يكتبه من فصول ومقالات أو قصص ومسرحيات . وهو يعرض لنا موقفه من قيم المجتمع البورجوازى ، ومطالب الثورة عليه وبناء الاشتراكية على أنقاضه من ثنايا فلسفته الثورية التى تدور حول محور أساسى هو الثورة على القيم ، ويكاد يشبه فى ذلك نيتشه فيما ذهب اليه من « قلب القيم » . ولكن مع اختلاف فى القصد والغاية . ففلسفة سارتر تنبع من العمل — أو البراكسيس praxis بحسب تعبيره الأثير لديه . والأشياء والموضوعات لا تدرك الا من خلال العمل الذى يعتوره التغير أثناء مزاولته ، ففلسفته عمل ، وتعى ذاتها كفعل ، وهى اذ تعرض فهما كليا للعالم ، فانما تفعل ذلك لأن مشروع العامل المضطهد فى النظام الرأسمالى هو وجهة نظر كلية للعالم بأسره (٥١) ، وهو فى هذا يقترب من النظرية الماركسية فى مادتها التاريخية : والعمل الذى يتخذ مجاله العالم ، لا يفترق عن فهم هذا العالم ، أو بمعنى آخر ، العمل هو رفع القناع عن الواقع unmasking of reality الذى يكون فى الوقت نفسه تعديلا للواقع وتحويلا له (٥٢) .

51 — Sartre, Materialism and Revolution, in Philosophy of Twentieth Century, edited by Barrett and Aiken, P. 409.

52 — Ibid., P. 409.

والخير الذى ينشده الانســان الثورى ليس خيرا قبليا ، والا فسد جوهر الثــورة ، فهو لا يســعى الى احلال خير قبلى محل خير الطبقة المستغلة ، لأنه هنا ليس فى مرحلة بنــاء ، بل مطلبه هو التخلص من كل القيم وقواعد السلوك التى ابتكرتها الطبقــة الحاكمة • فهــذه القيم والقواعد لا توجد الا كموانع وعقبات فى وجه ســلوكه • وتهدف بحكم طبيعتها نفســها الى أن تطيل من بقاء الوضــع الراهن status quo . واذا لم ينظر الثورى الى ذلك النظــام القــائم على أنه مجــرد حادث ممكن ، فلن يستطيع أن يقوم مكانه حادثا ممكنا آخر يكون أكثر ملاءمة له من الحادث الممكن الأول • وعليه أن يكون مقتنعا بأن نظــام القيم الذى يسـعى الى تقويضــه ، أو الذى يطالب به ، انما هو نظــام حادث ممكن ، وليس نظاما ضروريا ، وأن هــذا النظــام القائم يمكن تجاوزه والعو عليه ، وأن النظــام المنشود لم يوجد بعــد •

وينكر سارتر تفسير الواقع على أساس العلل واســـتبدالهــا بالغايات ، وذلك لأن التفسير بالغايات فى نظر ســارتر يتيح للانســان القــدرة على تحرير نفســه من المخاوف تحريرا كاملا ، ويحفزه الى تصــور امكان اصلاح وضــعه وواقعــه ، وأن يندفع الى اصــلاحه بالفعــل(٥٣) •

والقيمة اذن نداء يطالب بقيام شىء لم يوجد بعــد ، والنظــام المقبل المنشود هو الذى يقوم عند سارتر مقام القيمة •

ويســتند الموقف الثــورى الى الاعتقاد بأن الانســان لا مبرر لوجوده ، وأن أى نظام يقيمه البشر يمكن تجاوزه الى نظم أخــرى ، وأن نسق القيم الســائد فى مجتمع من المجتمعات انما يعكس بنية هذا المجتمع ، ويميل الى الابقــاء على تلك البنية ، ولهــذا يمكن ، بل يجب ،

---

53 — Ibid., PP. 411 — 414.

أن يتخطى الانسان ذلك النسق القيمي الى نسقات أخرى لا تدركه الآن على وجه واضح ، ولكنها يمكن أن تستشرف ، وتستكشف ، ولا يخلقها سوى الجهد الذى يبذله أفراد المجتمع ابتغاءالعلو على النسق القائم (٥٤) .

والثورى لا يشعل الثورة من أجل الثورة . ولكنه يعلو عليها ويعدها مجرد مرحلة ، فهو يريد تنظيم المجتمع تنظيما ماديا على أساس نزعة انسانية جديدة تتخذ فيها حريته الحرية هدفا لها : وتكون « الاشتراكية » وسيلة تحقيق عالم الحرية (٥٥) .

ولا يعنى ذلك بأى حال أن سارتر قد أصبح ماديا : فهو يرفض المادية كما ينكر المثالية على السواء ، لأنهما يبددان الواقع فى نظره ، حيث تلغى المثالية الشيء والموضوع ، وتطرح المادية الذاتى والوعى . بينما لابد للواقع لكى يتبدى ويظهر من وجود انسان يصارعه ، بمعنى أن النزعة الواقعية الثورية ، كما يسمى سارتر فلسفته ، تقتضى وجود العالم والذاتية جميعا ، بل تقتضى الترابط الوثيق بينهما ، بحيث لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ، ولا عالم لا تضيئه فاعلية ذاتية . « فأقصى واقع ، وأقصى مقاومة ، هما اللذان يقومان فى الافتراض بأن الانسان : « موجود — فى موقف — فى العالم » ، وأنه يدرك الواقع محددا نفسه ازاء موقف (٥٦) » وهكذا يطالبنا العقل الثورى أن نرقى الى التركيب الذى يضم التعارض بين المادية والمثالية .

وهذا التركيب هو ما يسميه سارتر فى كتابه « نقد العقل الديالكتى » بأيديولوجية الوجود . وهو يفرق بين الفلسفة وبين الايديولوجية ،

---

54 — Ibid., P. 414.

55 — Ibid, PP. 421 — 2.

56 — Ibid., P. 423.

فالفلسفة هى طريق خاصة تصير بها الطبقة الصاعدة واعية بنفسها ، وهذا الوعى بالذات قد يكون واضحا أو مضطربا : مباشرا أو غير مباشر . ففى عصر النبلاء الجدد للرأسمالية التجارية : بورجوازية التجار وأصحاب المصارف ، امتلكت هذه الطبقة الجديدة وعيها بذاتها عن طريق المذهب الديكارتى . وبعد قرن ونصف فى المرحلة البدائية للتصنيع ، كانت الطبقة الصاعدة هى طبقة بورجوازيى أصحاب الصناعات والمهندسين والعلماء التى اكتشفت نفسها ، ولكن فى غير جلاء : فى صورة الانسان العالمى الذى عرضه المذهب الكانطى[٥٧] . فكل فلسفة هى فلسفة عملية ، حتى تلك التى تبدو تأملية صرف ، لأن منهجها سلاح اجتماعى وسياسى . وتظل مثل تلك الفلسفة فعالة ذات أثر ، ما بقى البراكسيس — أى الفاعلية الانسانية الهادفة — الذى أوجدها وأيدها ودعمها ، محسوسة مؤثرا [٥٨] .

وثمة فترات ثلاثة من الابداع الفلسفى تتابعت بين القرن السابع عشر والقرن التاسع عشر هى التى يمثلها : ديكارت ولوك ثم كانط وهيجل ، ثم ماركس . فقد غدت تلك الفلسفات الأرض التى تنبت كل فكر جزئى خاص ، والأفق لكل ثقافة ، ولا يمكن تخطيها طالما لم يكن الانسان قد تخطى بعد اللحظة التاريخية التى تعبر عنها [٥٩] .

أما الأيديولوجية ، فهى عند سارتر مذهب طفيلى يسعى الى التكامل مع فلسفة العصر السائدة ، فهى تستخدم الفلسفة فى اكتشاف أرض جديدة ، كما تستغلها فى أغراض الهدم والبناء . ومهما يكن ما تؤدى اليه من تغيرات داخلية ، فما يزال يغذوها الفكر الحى للموتى العظام .

59 — Ibid., 7.

57 — Sartre, The problem of Method, English trans. by Hagel, London, Methnen, 1963, P. 4.

58 — Ibid., P. 5.

ويصرح سارتر بأن وجوديته لا تعدو أن تكون أيديولوجية تنشد التكامل مع فلسفة ماركس التي تمثل في نظره فلسفة العصر التي لم تجاوزها فلسفته بعد ٠ وهو لا يقبل منها ماديتها الديالكتية ٥ على أساس أن العلم وحده هو الذي يستطيع أن يفصل في مسائل ديالكتيك الطبيعة والعالم ، وهذا ليس من شأن الفلسفة التي حسبها دراسة الانسان ٠ بينما هو مقتنع بالمادية التاريخية ، فهي وحدها في نظره التي تهيىء التفسير الصحيح للتاريخ ٠ غير أن الوجودية هي التناول العيني الوحيد لدراسة الواقع الانساني وبذلك يمكن أن تحتفظ باستقلالها الذاتي دون أن تنحل داخل الفلسفة الماركسية(٦١) ٠

ويعيب سارتر على الماركسية ركودها وجمودها اليوم ، لأنها تحاول بناء « ديالكتيك دون بشر » ، لذلك فان مهمة الوجودية ، هي اضافة « البعد الوجودي » الى الانثروبولوجيا — أي دراسة الانسان — الماركسية ، فهو الذي يستطيع أن يذكرها بأنها تدرس الانسان وليس الأشياء ٠ والبعد الوجودي هو البعد الذاتي العيني في فهمه لنفسه ولغيره ، وفي فعله الحر ، وهذا من شأنه أن يعيد تكامل الانسان ، واكتشافه في العالم الاجتماعي ، ومتابعته من خلال البراكسيس الخاص به : أي متابعته في المشروع الذي يقذف به في اتجاه الممكنات الاجتماعية في نطاق موقف محدد معرف (٦٢) ٠

ولن تفقد الأيديولوجية الوجودية ، عند سارتر ، استقلالها وتنحل داخل الفلسفة الماركسية مادامت هي وحدها التي اتخذت على عاتقها أن تواجه الوجود الانساني بمقتضى حريته ، وكونه وعيا ، وقدرته على تجاوز موقفه الذي لا يتطابق معه قط ، بل يوجد كعلاقة معه ٠ وهو الذي يقرر كيف يحياه ، وماذا يكون معناه بالقياس اليه ، خالقا القيمة باختياره لها وإلتزامه بها ٠

61 — Ibid., P. 21.
62 — Ibid., P. 181.

الفصل الثالث

« نحو نظرة شاملة للقيمة »

١ ــ نقد المواقف السابقة
٢ ــ الفاعلية القيمية
٣ ــ القيم فى الفلسفة
٤ ــ القيــم فى الدين
٥ ــ القيم فى الفــن
٦ ــ القيم فى العلم

١ — نقـد المواقف السابقة

أ — المواقف الطبيعية

ب — المواقف المثـالية

جـ — المواقف البراجماتية

د — المواقف الوجـودية

(تمهيـــد) :

لابد أن يضمر النقد للمواقف السابقة نظرة مسبقة موحدة ؛ لأنه لا يمكن أن يكون على حيـاد تام ازاء المواقف المتباينة والنزعات المتعارضة ، وقد يكون ائتلاف تلك النظـرة المسبقة الموحدة واتساقها قائما على أساس وحدة المعتقد أو وحـدة المنهج أو منهما معـا ؛ ويتفاوت حظ هذه النظرة من الجلاء والاعلان بتفاوت حظها من الحوار مع المواقف التى تواجهها والتىتأخذ منها وتعطيها ، فتنكر منها جوانب قصورها ، وتشيد بجوانب توفيقها ، فى سعى دائب الى بنـاء موقف متماسك • فليس نقـدا اذن ذلك الذى يعمد الى ضرب فيلسـوف بفيلسوف ، وموقف بموقف ، فيجتزىء من هذا وذاك ، دون أن يكون للناقد نظرته الاصيلة المتسقة • ولا يعد من النقـد فى شىء أن نقتنـع بالتوفيـق بين رأى وآخر معارض له ، فنلفـق بين بعض هذا وبعض ذاك ، مفترضين أن الحقيقة تقـع دائما فى منتصف الطريـق بين كل طرفين متنازعين • فهـذا اللون من النقـد يشـبه سابقه من حيـث الرغبة فى الركون الى الدعة العقليـة والاستسلام للطمأنينة الذهنيـة بانتهاج أيسر الطرق التى لا تكلف صاحبها مشقة البحث عن الحقيقة ومعاناة الخلـق والابتكار •

ولذلك آثرنا أن نرجىء مناقشـــة المواقف السابقة حتى يكتمل عرضها جميعا ، فلم نذيل كل موقف بما يوجـــه له من نقـــد ، حتى نلم بأطراف القضية ، فيتيسر لنا قدر ملائم من الفهم يعيننا على اتخـــاذ موقف محدد من القيـــم • ولا يتحقـــق ذلك الا بالكشف عن جوانب القصـــور فى المواقف السابقة ، التى تتجلى لدى المواقف الطبيعية فى ردها للقيمة واختزالها الى نشـــاط طبيعى يخضع لحتمية صارمـــة تختلف نوعيتها باختلاف المواقف البيولوجية والنفسية والاجتمـــاعية والاقتصادية ، والتى تتبدى لدى المواقف المثالية فى رد القيمـــة الى وجود موضوعى مســـتقل عن الانسان ، والتى تبرز لـــدى المواقف البراجماتية فى رد القيمـــة الى مجـــرد وسيلة ، والتى تظهر لدى المواقف الوجودية فى رد القيمـــة الى الحرية الذاتية المطلقة التى تخلقها خلقا متجددا كل لحظة •

ولعل اجتناب ما تطرفت اليه تلك المواقف أن يفضى بنا الى افساح الطريـــق أمام محاولة لحل مشـــكلات القيمة ، وفهمها على الوجـــه الذى يصون لها خصوبتها وتركيبها المعقد •

أ ـــ المواقف الطبيعية

تتفق مواقف الطبيعيين جميعا على تحليل الفاعلية الانسانية الى عنـــاصر بسيطة واختزالها الى وحدة unit تجريبية يسهل اخضاعها لمقاييس المشاهدة والتجربة • وبذلك تتحول القيمـــة الى مجـــرد واقعة علميـــة من بين وقائع أخرى تعينها الحتمية التى تشمل بنفوذها كل موضوعات العالم •

وتختلف مواقف الطبيعيين باختلاف نوع الاختزال الذى يردون به الفـــاعلية الانسانية ، وما تسعى اليه من قيم ، الى عنـــاصرها البسيطة ووحدتها الأصلية •

فأما أصحاب النزعة البيولوجيـة ، فيردون القيـم الى القوانين التى تحـكم الكيان العضوى organism ، وأعمها قانون التطور ، ان صح أن يكون قانونا ، وما يلزم عنـه من القـول بالانتخـاب الطبيعى والبقـاء للأصلح . وهذه القـوانين لا تفرق بين الانسان وغيره من الكائنات الحية ، وبالتالى تغفل دور الانسان فى تغيير وجه العـالم وفقا لقيم يقـوم جوهرها فيما ينبغى أن يكون الذى يتجاوز ما هو كائن الذى يخضع بدوره لحتميـة تجعل من نشاطه عمليـة تلقائية لا ينفذ اليها تصور لغـاية أو مثل أعلى . ولا يسمح ذلك النشاط التلقائى المحتـوم بفاعليـة قيمية ، لأنه ينزع المسـئولية عن الانسان ويضع زمامه فى يد القانون الطبيعى الذى لا يفسر القيمة بقـدر ما يفسر ماضيها وتاريخها الطبيعى الذى تتجاوزه الى غايـة تسعى الى تحقيقها ، فالفاعلية الانسانية القيمية تنطلـق من الواقـع الطبيعى ابتداء ، ولكن لتسمو عليـه ، وتحكم عليـه بما ينبغى أن يكون ، حاملة تبعتها التى لا يمكن أن ينهض بها القانون أو الواقـع نفسه . بل أن افتراض الانتخاب الطبيعى والبقـاء للأصلح ، وكذلك تصور التطور انما هو افتراض قائم على تصور قيمى لأنه فى نظر أصـحاب هذا الاتجـاه غاية الكائنات العضوية التى ينبغى أن تمضى نحوها ، والمقياس الذى يحكم به على مرتبة وجودها ، فثمة غايـة للتطور ومثل أعلى ، والقيـم بذلك هى التى تفسر التطور أكثر مما يفسرها . كما يمكن القـول بأن افتراض البقـاء للأصلح لا يزودنا بمصدر التقويم لأنـه هو نفسه خاضع لتقـويم متصل ، فما هـو أصلح ، انما يتغير معنـاه ، وتتبدل مقاييسه وفقا للقيم التى يخلعها الانسان على تصوره للأصلح ، فقـد يكون من يتمتع بقـوة عضلية ، أو من أوتى قدرة ذهنية ، وقد يكون رجل السياسة ، أو رجـل الفكر ، أو رجل العـلم ، أو الفنـان ، أو رجل الحرب ، فهـذه التصورات

تتباين بتباين القيمة التى تخلع عليها • ولا يمكن أن يكون الانتخاب الطبيعى هو ما يفرق الانسان عن غيره من الحيوان ، بل هو الانتخاب اللاطبيعى ، أن أبيح ذلك التعبير ، لأن ما يفرق الانسان عن غيره انما هو تمرده على الطبيعة وصراعه معها والظفر منها بما لا يمكن أن تقدمه له الطبيعة طواعية ونزولا على حتمية القانون • ولم يستطع أن يتميز الانسان بفرديته وعضويته فى المجتمع ومشاركته فى العالم الانسانى الا بترويضه واستئناسه للطبيعة والتحكم فى قوانينها وفقا لقيمه التى تحدد ما ينبغى أن يكون •

واذا ما مضينا فى الحديث عن حاجات الانسان العضوية كما يفعل أنصار هذا الاتجاه تفسيرا لكل فاعلية انسانية ، فلن نجد ما نتحدث به عن قيم انسانية على الاطلاق لأننا سنتقف فى فاعليات الانسان عندما يماثلها فى النبات والحيوان ، بينما لابد لكى نجد ما نفسر به قيمه أن نتخطى هذا التفسير الى غيره مما يتيح لنا ادراك مسئولية الانسان فى تحقيق غاياته التى يتصور بها ما ينبغى أن يكون •

أما أصحاب المواقف النفسية ، فيحاولون الارتفاع عن المستوى الذى يشارك فيه الانسان غيره من الكائنات العضوية الى مستوى يميزه عنهم ، فيردون القيمة الى التكوين النفسى للفرد بما ركب فيه من عدد ، يقل أويزيد ، من الغرائز والدوافع والميول ، محكومة بحتمية نفسية لا مهرب منها • فالتقويم اذن عملية نفسية باطنية تخلع القيم على الأفعال والأشياء الخارجية بمقتضى ما ركب فى الانسان من جهاز نفسى • وبذلك نعود الى الحتمية مرة ثانية ولكن بصورة أخرى ، فالحتمية البيولوجية تظلل الكائنات الحية كلها بالزام خارجى لا فكاك منه بينما الحتمية السيكلوجية تسوق الفرد بحسب ما يضطرب به باطنه من رغبة موقوتة يندفع الى اشباعها ، وهنا

ينتفى معنى الالزام ، فلا معيار ولا قيمة الا بما تحكم به الرغبة ويبعث عليه وجدان اللذة والألم • وهذا من شأنه أن يلقى بالقيم فريسة للتغير والنسبية فتفقد المسئولية معناها ، ويحتجب المثل الأعلى وراء ضباب كثيف من تذبذب الرغبات والميول • وبذلك يختلط ما هو مشروط بما هو مطلق ، وما هو وسيلة بما هو غاية ، ويؤخذ الواحد فى موضع الآخر على أساس ما يسمى بتحويل العواطف transfert des sentiments ، فكل ما يكثر اقترانه فى النفس بحال عاطفية معينة يتشبع بهذه الخاصة العاطفية • ويتصل هذا التحويل بصدور الأفعال المنعكسة المكتسبة التى يرى بعض علماء النفس أنها المصدر الوحيد للظواهر السيكلوجية • ويؤدى هذا التحويل الى نقل الوسيلة الى مركز الغاية مثلما ينشد البخيل المال والذهب ، غاية وليست وسيلة ، كما يسعى محب السلطة الى اللقب والمنصب[1] •

وبذلك نفقد كل مقياس لأحكام القيمة نفرق به بين ما هو مصطنع وعرضى ومشتق من ناحية ، وبين ما هو أساسى وماله قيمته الذاتية التى تجعل لما يتصل به من الأشياء أو الأفعال قيمة الوسيلة من ناحية أخرى ، ولن يكون للاعلاء sublimation الذى يعنى عند فرويد توجيها للغرائز الاصلية الى غايات مثلى تكون بمثابة قنوات تصريف أخرى ، لن يكون له شأن الا اذا كان لما يفضى اليه قيمته الخاصة التى تتميز عن ارضاء الغريزة ، ويعنى هذا أن الاعلاء لا يفسر القيمة بل القيمة هى التى تفسره وتمنحه دلالته وجدواه • فالحديث عن القيمة لا بد أن يخرج عن نطاق الحديث عن تكوين نفسى لأنه عاجز بذاته عن خلق القيم •

وأما أصحاب المواقف الاجتماعية ، فيحاولون تفسير ما عجز عنه النفسانيون من ايضاح الثنائية التى يحس بها الفرد فى أعماقه ، بين

1 — Laland, La psychologie des Jugements de Valeur, P. 7.

ما تتسوقه الرغبة الى اتيانه ، وبين ما يرغمه المجتمع على فعله . والفرق بين النفسانيين والاجتماعيين هو أن ما يعد الزاما اجتماعيا عند الفريق الأول ليس شيئا الا لأن الفرد قد تمثلهداخليا internalized وأصبح جزءا من تكوينه النفسى الذى يجرى مجرى الحتمية السيكلوجية التى تتجلى فى طريقة اطلاق اللاوعى لكنوناته أو فى الصلة بين المثير والاستجابة أو غيرها من التفسيرات النفسية المتعددة ، بينما هو عند الاجتماعيين صادر عن عقل جمعى يجعل من الفرد مجرد جزء من جهاز أكبر وتكوين أشمل هو المجتمع الذى يوجد خارج الأفراد وداخلهم ولكن على نحو مستقل . فالمجتمع عند دوركايم هو أصل القيم ومصدر الالزام ، وهو ليس مجموع أفراده ، بل المركب الذى ينتج عن ائتلاف الأفراد فى علاقات اجتماعية مؤديا الى عقل جمعى متميز عن عقول الأفراد المكونين له . وهو فى هذا يشبه مركبا كيميائيا له خواصه التى تختلف عن خواص عناصره المؤلفة له بتفاعلها معا . ولذلك لا توجد القيم والمثل العليا عند الأفراد بل فى هذا المركب الكيميائى المنفصل عنها ، لأن الفرد لا يجد فى نفسه المواد والعناصر التى تشكل القيم والمثل ، لأنه لو ركن الى قواه الخاصة ، فيما يقول دوركايم ، فلن يجد فى نفسه الميل أو القدرة على تجاوز ذاته الى تحقيق المثل الأعلى . ولابد أن يكون ذلك ، هناك ، فى المجتمع .

وتطبيقا لهذا ، فان الفرد سواء اذا ما حقق قيمة أو تمرد عليها يكون ممثلا فى الحالين لارادة العقل الجمعى الذى يلزمه بهذا الاذعان أو ذاك العصيان . بل ان الأمر ليجاوز ذلك الى القول بأن الفرد حين يطيع قيم المجتمع السائدة أو حتى عندما يحاول قلبها والثورة عليها ، انما يصدر فى ذلك عن تعبير عن مطالب مجتمعه ولا فرق اذن بين الاذعان للمجتمع وبين عصيانه ، ولا يملك لنا دوركايم تفسيرا لهذه المفارقة الغريبة الا بالزعم بأن هذه هى ارادة المجتمع التى لا راد

لقضائها • فالمجتمع حين يكون فى حاجة الى استقرار ، يدفـع أعضاءه الى طاعة قيمه ، واذا ما كان فى حاجة الى تغيير ، يسوق بعض أعضائه الى معارضتها • فكأن الأفراد لا يملكون من أمر أنفسهم شـيئا • وليس عليهم الا التعبير عن العقل الجمعى • وليس ثمة بيـان يصدره العقل الجمعى بطبيعة الحال ويذيعه فى الناس ليعرفوا مسبقا أى السبل ينتهجون ، ونحن لا يمكن أن نعرف ما يريـده الا بعـد أن يمتثل بعض الأفراد لقيمه ، ويتمرد عليها آخرون ، فهنالك يمكن أن نقول ، لابـد أن هذه هى ارادة العقل الجمعى •

واذا ما استطاع الرواد من أفراد المجتمع أن يقبلوا نسق قيمـه بأسره فان التعقيب الاجتماعى الوحيـد على ذلك هو أن العقـل الجمعى قد تطلب هذا من قبـل وقد سـبق فقدره • وهكذا نجد أنفسنا ازاء حلقـة مفرغة ودائرة شيطانية لا مخرج منها ، فهـذا التفسير بالعقل الجمعى أو المجتمع ، يضعنا أمام اله غريب ذى طبيعة كيميائية ، فهو مركب Compound من الأفراد ، ولكنه سرعان ما يستقل عنهم بمشيئته وارادته التى تتمثل لدى الأفراد فى صورة قسر خارجى والزام داخلى معـا وفى آن واحـد • ولهـذا الاله روح تشيع فى جسده وهى على حـد تعبير دوركايم نفسه ، مجموع المثل العليـا الجمعية • ويتسـم هذا المجتمع بما تتسم به الغايات والقيم ، فهو « الخير الأقصى » الذى نرغب فيه ونتعلـق به ونسعى اليه ، كما أنـه « السلطة » التى تملى علينا واجباتنا • فهو خارج عنا باطن فينا •

ولا يعد هذا حلا لمشـكلة القيمـة أو تفسيرا لها ، بل هو مجـرد وضع للمشكلة لا يقـدم جوابا بقـدر ما يثير من أسئلة ، فالعقـل الجمعى أو المجتمع أصبح مشجبا تعلق عليه حلول كافة المشـكلات • ورد القيم الى المجتمع على هـذا النحو لا يفسر لنـا لمـاذا يسلك الفرد وفقا لقيـم معينة فى موقف ، ويتصرف فى ضوء غيرها فى موقف آخـر ،

بل ان مسئوليته تذوب تماما فى هـذا الكائن الهائل الذى يملى عليه مرة أن يلتزم بقيم معينة ، ويجبره مرة أخرى على أن يثور عليها ، فلا خيـار له فى هذا الالتزام أو ذاك النكوص • كما لا يستطيع العقل الجمعى أن يفسر لنـا كيف تتغير قيمه وتتطور طالمـا أن حكمته تخفى على الأفراد ، وطالمـا لا يدخلون معـه شركاء أصلا ، بل يكتفى بهـم عنـاصر فى مـركب كيمـاوى لا يشـبه مقوماتـه فى شىء • وهـذه الحتميـة الاجتماعية تجعل من الأفراد كائنات سلبية عاجزة أمام كائن مكتمل جاهز عليهم أن يصغوا الى تعـاليمه ، مهرعين الى تنفيذها عن وعى أو لا وعى • ويبدو أن دور كايم كان يلوح فى هـذا محتفظـا بشىء من الدين الوضعى : « دين الانسـانية » و « الكائن الأعظم » •

وهكذا نتبين أن موقف دور كايم لا يفسر القيم ، بل انه افترض يضمر قيما سـابقة أبرزها ايثار الجماعية على الفردية ، والمجتمع على الفـرد •

ويمتد « ليفى بريل » بهـذه الحتمية الاجتماعية التى تطوى معها القيم الخلقية وسـائر القيم ، الى نتيجتها المنطقية ، فينكر مشروعية بحث ما ينبغى أن يكون ، مكتفيا بما يسـجله لنا العلم الوضعى للعادات والتقاليد والآداب التى يدين لها النـاس بالولاء فى المكان المعين والزمان المعين • وبذلك ينهار التصور التقليدى للعلوم المعيارية فلسنا فى حاجة الى ما يدلنا على ما ينبغى أن يكون مادام المجتمع كفيل بذلك ، وليس علينا الا أن نسـجل الظواهر الاجتماعية ومن بينها الظواهر الخلقية والجمالية والعقلية بحيث نخضعها لوسائل التجـريب والمشـاهدة ، واصقين ما هو كائن منصرفين عما ينبغى أن يكون •

ويقوم التصـور الوضعى للقيم على افتراض أن الفرد لا دور له ولا أهمية والمجتمع هو كل شىء ، فهو وحـده الذى يجدر بالدرس والبحث ، بينما النظرات المعيارية أوهام فردية لا تقبلها مقاييس العلم

الموضـــوعية التى تكشف عن القوانين الاجتماعية التى تحكم الظواهر الخلقيـــة • ويصرح بريل بأن معرفة هـــذه القوانين يمكن أن تؤثر فى النظـــم الأخلاقية متى أتاحت اقامة فن أخلاقى معيـــارى • فاذا كانت معرفة القوانين التى تنتظم الظواهر الاجتماعيـــة والخلقية تتيح لنـــا استخدامها وتعديلها والتحكم فيها : فعلى أى أساس نقيم هذا التحكم ؟ أليس التحكم فى حاجة الى ســـياسة وخطـــة وبرنامج خاص ؟ أى أننا فى حاجة الى معرفة ما ينبغى أن يكون • وهكذا نعود فى نفس الطريق الى القيم ، فدراسة ما هو كائن لا تستغرق معها تحقيق ما ينبغى أن يكون • وهل يستطيع الانســـان الانتظار حتى يعرف نتائج علم العادات لكى يضـــع قيمه ، أو ما يســـمى بالفن الخلقى أو علم الصـــحة الخلقية ؟ ان الانســـان لا يكف لحظة عن مواجهة المواقف التى تستلزم منه اتخاذ قـــرار فى ضوء مثله وقيمه ، ولا يمكن أن ينتظر حتى يخترع له أحد علمـــاء العادات من الوضعيين جهـــازا يكشف به عن اتجاه الحتميـــة الاجتمـــاعية فى هـــذا الموقف بعينه لكى يتصرف على الوجـــه الملائم بل عليه أن يتصور ما ينبغى أن يكون وأن يتحمل تبعة تحقيقه • كمـــا أن علم الاجتمـــاع أو علم العـــادات لا يمكن أن يوفر علينـــا ضرورة الاختيار • ولتكن القيم باطنة فى المجتمع ، على نحو ما يزعمون ، ألسنا فى حاجة الى استخراجها ، وخاصـــة اذا كانت قيما جـــديدة مازالت جنينا فى رحم فترات التخمر والغليان ، التى يتحدث عنهـــا دوركايم ، أفلا يدفع المجتمع البعض الى استجلائها والدعوة اليها والذود عنها ؟ ان صح هـــذا ، فانه لا يتحقق الا على يد من ينصرفون عما هو كائن ويقبلون على ما ينبغى أن يكون ، وهـــذا نشـــاط غير مشروع عنـــد ليفى بريل •

ولا ندرى لحســـاب من أقام بريل هـــذه الأســـلاك الشـــائكة بين دراسة ما هو كائن وتصور ما ينبغى أن يكون فى مجال القيم الانسانية ،

فهذا ضرب من الحذلقة لا تستقيم به الحياة الاجتماعية القائمة على القيم ،كما لا يستقيم به العلم نفسه الذى تعوزه القيم فى فروضه التى يعمد الى اثباتها .

وقد أدى هذا الصراع الموهوم والتعارض الزائف بين ما هو وصفى descriptive ، وما هو معيارى ، فى مجال القيم الى أن يعرض « فرنون فان دايك » Van Dyke اقتراحا يضم هاتين الفئتين الى فئة ثالثة هى ما يسميها بالبحث التوجيهى أو الارشادى prescriptive يوفق فيه بين المسلمة المعيارية والنتيجة الوصفية ، فهذا فى نظره كفيل بعبور الهوة بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الواقعة والقيمة ، بين الوسيلة والغاية (٢) .

على أن الموقف الاجتماعى الوضعى من القيم ، مثل غيره من المواقف الوضعية الأخرى ، كالوضعية المنطقية ، انما يحجب موقفا قيميا معينا ، هو الرغبة فى التملص من المسئولية ، والتنازل عن الحرية الفردية التى تشارك فى صوغ القيم ، والاندماج فى واقع متعال لا خيار فيه ، والوقوف منه موقفا سلبيا ، مادامت القيم قد ثبتت فى الوقائع واندمجت فى المجتمع ، وليس لنا الا أن نستسلم لهذا الواقع الاجتماعى.

وأما المواقف الاقتصادية ، فهى احدى الصور النوعية من الموقف الاجتماعى ، الا أنها أكثر تحديدا فى تفسير القيمة . غير أنها تختزل الفاعلية القيمية الى مجرد نشاط اقتصادى يتمثل فى انتاج المقومات المادية الضرورية ، لحياة البشر . فكل شىء يتحول فى نظرها الى سلعة تحكمها قوانين التبادل والعرض والطلب . وخطر هذا النوع من الاختزال هو الوقوف بتفسير الفاعلية الانسانية عند مرحلة معينة من مراحل التطور الاقتصادى للمجتمع ، فمن المعروف أن علم الاقتصاد

(2 — Van Dyke, V. Political Science, PP. 8 — 13.

لم يزدهر الا بازدهار النظـام الرأسمالى ، لذلك طبعت نظريات القيمة مباشرة بالنزعة الاقتصادية ، بذلك الطابع الرأسمالى الذى يعبر عن مرحلة موقوته من مراحل تطور الانسانية •

فأما المـاركسية ، وان كانت تناهض الرأسمالية ، فقد انطلقت منهـا ، وأقامت تفسيرها للتاريخ الانسـانى على أسـاس من تحليلها للنظـام الرأسمالى ، ولكنها تختلف عن النظريات الاقتصادية الأخـرى فى اقامتها نظـرة كلية عامة تتجاوز النظـام الرأسمالى الى التطلع الى نظام لا طبقى تحل فيه جميع مشكلات الانسان •

ولنظرية القيمة لديها مستويان : الأول يكشف عن نشأتها فى العمل الانسـانى ، والثانى يكشف عن اغترابها فى أيديولوجية تعكس بطريقة أو بأخرى ، أسـلوب الانتاج القـائم ، على نحو ما قدمنا • وهـذا المستوى هو ما يعنينا هنا من الموقف المـاركسى ، من حيث هو موقف طبيعى يشترك مع المواقف الطبيعية الأخـرى فى التمييز داخل الفاعلية الانسانية ، بين بنـاء أدنى (لبقاء الكائن العضوى أو اللذة أو الليبدو أو المنفعة •••• الخ) ، وبين بنـاء أعلى ليس له بالقياس الى البنـاء الأدنى الا استقلالا ذاتيا موهوما • ويجد الانسـان نفسه فى الماركسية أمام حتمية اجتماعية بيد أنهـا أضيق حدودا من حتمية العقل الجمعى أو المجتمع ، لأن المجتمع عندها لا تشمله وحـدة ، ولا يلتئم فى تآلف ، بل هو منقسم الى معسكرين متطاحنين ، أحدهما طبقة حاكمة مالكة قائمة بالاستغلال ، والثانى طبقة محكومة لا تملك شيئا وخاضعة للاستغلال • والوعى الطبقى class consiousness أو ادراك مصـالح الطبقة ، هو مصـدر القيم ، ومن ثم فليس هنـاك قيم مشـتركة فى المجتمـع الطبقى ، فلكل طبقة قيمها التى تتحدد بمصالحها • وانتصار قيم طبقة على أخـرى أو اندحارها مرصـود مكتوب لدى ما تسميه المـاركسية بقوانين التطور الحتمى للمجتمع ، واذا ما تصـادف أن اضطلع بعض

الأفراد بالدعوة الى قيم جـديدة فلابد أن يكون ذلك تعبيرا عن ارادة التطور الحتمى ، فلو لم يكن ثمة « زيد » من النـاس للتعبير عن هذه الارادة ، فلابد أن يقوم « عمرو » بذلك ، ولا يملك الأفراد شـيئا ، وليس لهم أى دور حاسم سـوى التعبير عن ارادة التطور التى تتمثل فى مصالح الطبقة الصاعدة ، كما ذكرنا آنفا ، واذا كان من المفهوم أن يعبر الفـرد عن مصالح طبقته ، وفاقا لـما تقول به المـاركسية ، فكيف نفهم انسلاخ البعض عن مصـالح طبقتهم والتعبير عن مصـالح طبقة أخـرى ؟ وليس للماركسـية تفسيرا لذلك سـوى رد كل شيء لارادة التطور ، فهى التى تجرى « حركة التنقلات » بين أعضاء الطبقـات ، وتحـدد لكل فرد ما يجب أن يعبر عنه • وليس هـذا تفسيرا بقـدر ما هو تبرير لـما يحدث من وقائع قد تخالف نظرتهم •

والقيم عنـد المـاركسية ، شأنها شأن كل مظاهر الأيديولوجية ، مجـرد انعكاس بعيد لأسلوب الانتاج الذى يتشعب الى قوى انتاجية وعلاقات انتاج • والقوى الانتاجية هى الأكثر ثورية والأقرب تغيرا من علاقات الانتاج ، كمـا أن « أدوات الانتاج » هى أكثر عناصر القـوى الانتاجية ثورية وأبدأها بالتغير ، وبالتالى فان القيم الصاعدة هى القيم المعبرة عنها • واذن فالقيم مثل كل ألوان الفكر ، تعبير لاحق عن المـادة ومظهر انعكاس لها لأن الأولوية للمادة • ولكن لو سألنا : مم تسـتمد أدوات الانتـاج ثوريتها ؟ فان اجابة المـاركسيين هى أنهـا اختراع لتحسين أساليب العمل يؤدى الى تغيير العلاقات الانتاجية السـائدة ، ولكنهم يقفون عند ذلك لا يريمون • بيد أننا اذا دفعنا تحليلهم المـادى الى أبعـد من ذلك ، لنعرف كيف يتم هـذا الاختراع لأدوات الانتاج ، لوجدنا أنفسنا قد تجاوزنا هـذا التصور المـادى ، وذلك لأن الاختراع يفترض تصورا لهدف يسعى الانسـان الى تحقيقه • فاختراع الأداة لا يحدث تلقائيا ، ولابد أن يسبقه تصـور وتفكير يقوم على اختيار

من بين ممكنات تعرضها الطبيعة عليه فيعالجها ويحوزها وفقـا لفكرة تحددها غاية انسانية معينة ، أى أننا نجد أنفسنا فى قلب تصور قائم على القيم ، فالقيم الانسانية اذن تسبق اختراع الأداة الذى يعد فى نظر المـاركسية جوهر ثورية القوى الانتاجية ومحرك التطور الاجتماعى • وبذلك لا يمكن أن نقر المـاركسية فى ترتيبها لعناصر الفاعلية الإنسانية الذى يضع المـادة قبل القيمة • فالانسان من حيث هو كذلك ، لا يمكن أن يتخلى لحظـة واحـدة عن تصـوره القيمى حتى فى أدنى مستويات مطالبه العضوية وفى انتـاج مقومات حياته • والقيم ليست انعاكسا ثانيا لهـذه المطالب ، بل هى أساسها وأسلوب ارضائها معا •

ومن الغريب أن المـاركسية ترتد الى ضرب من النزعة المثـالية عندما تضفى على الطبقة العاملة كل صفات الكمال ، خالعة عليهـا كل القيم التقليدية وكأنها تجسيد لها ، وذلك لأن الطبقة العاملة اليـوم هى التى تحمل تبعة نقـل المجتمع الى المرحلة التـالية ، وشأنها شأن كل طبقـة صاعدة فى كل مرحلة هى التى تحقق القيم المثالية • وهـذا اعتراف مضمر من المـاركسية بأن هنـاك قيما جاهزة تتمثلها الطبقات الصاعدة على مر العصور ، ومتى أصبحت بعدئذ طبقـات منهارة تخلت عنهـا لغيرها • وهـذا الاعتراف الضمنى لا يستقيم مع منطق منهج النظـرية المـاركسية ولا يكاد يفترق عن وقوف النظـرية — فى عرف أنصارها على الأقل — عند المجتمع الشيوعى اللاطبقى وتجميله كل آمال الانسـانية وأحلامها ، وكأن الانسانية قد بلغت خاتمة المطاف ، فهذا حلم لا يختلف قط عن أحلام أصحاب اليوتوبيات القديمة الا من حيث المـادة التى تبنى منها مدنهم الفاضلة •

(ب) المواقف المثالية :

تتفق المواقف المثالية فى تصورها للقيم على موضوعيتها واستقلالها عن الانسـان ، فهى معطاة له ، سواء كان وجودها متعاليا على الأشياء

مفارقا لهـا ، أو باطنـا فيها ، محايثا لها ، وهى عامة ، ثابتة ، مطلقة لا تتباين بتباين الأفـراد أو تتعـدد بتعـدد رغباتهم ومصالحهم فهى لا تسـمح باستثناء ، ويمكن أن تكون موضوعا للتأمل العقلى أو العيان الحدسى •

وتعود بنا المواقف المثالية الى الحتمية ولكن فى ثوب مختلف عن المواقف الطبيعية ، فبينما ترتد الحتمية عند الطبيعيين الى كيان الانسان العضـوى أو تكوينه النفسى ، أو عقله الجمعى ؛ تنبثق الحتمية عنـد المثاليين من طبائع الأشـياء وصفات الأفعال بحيث يكون الالتزام بالقيم هو مطابقة الطبيعة المثالية للأشـياء والأفعال • وعلى هـذا الوجه يمكن أن يوجـه للمواقف المثالية النقد نفسه الذى يوجـه للمواقف الطبيعية من جهة القول بالحتمية التى تعنى اقرارا لنسق محدد من القيم تحديدا سـابقا لا يملك الفـرد بمقتضاها الا التنازل عن فاعليته والاندماج فى واقع متعال •

وليس فى وسع المواقف المثالية أن تفسر التغير الذى يلحق بالقيم الانسـانية ، بل تقف بالانسـان والعالم عنـد حدود لا يقـدر واحد منهـا على اجتيازها ، فالقيم هى بعينها منـذ وجد الانسـان ، وموقفه منهـا هو بعينه منـذ لقيها ، وحسب الانسـان أن يعرفها لكى يلتزم بهـا • وهـذا الموقف المثـالى من القيم موقف يغلق دون الانسـان آفاقا فى قدرته أن يرتادها مادام يجد نفسـه رهين عالم تكتنفه الماهيات الثابتة ، وزعتها بالعدل والقسطاس عناية الهية ، أو عقل كلى ، أو روح مطلقة • وهكذا لا يستطيع الانسـان شـيئا سـوى ما تمليه عليـه ماهيته ، وما تجذبه ماهيات الأشـياء اليه • كما أن الانسان لديها عاقل رشـيد ، والأشـياء معقولة مصفوفة تحمل قيمها كما تحمل عناوينها ، وكما يعلق بالسـلع أسعارها ، وما على الانسـان الا أن يلتقط منهـا ما يسوقه العقل أو الحدس الى تناوله ، وهـذا فى نظرنا يقلل من شـأن

فاعلية الانســـان فى اكتشافه للقيم والتزامه بهـــا ، والاضافة اليهـــا ، وتغييرها والتمرد عليهـــا ، بل وخلقها أحيانا ، لأن الانســـان لم يمتلك فاعلياته دفعة واحـــدة بل يضيف اليها دوما وكذلك قيمه ، بينما تضع المثالية القيم خارج الزمان ، فهى لم تتغير ، ليس لها ماضى ولا مستقبل بل حاضر مستمر ، كذلك تثبت الفاعلية الانســـانية بصورة متعسفة عند الانســـان الراشد المتمدين الســـوى ، صارفة النظر عن تاريخه وتدرج اكتسابه لهذا النحو من الفاعلية ، خلال تجاوزه لمطالبه العضـــوية والنفسية والاجتماعية ، وتفوقه على توزعها ونسبيتها •

(ج) المواقف البراجماتية :

تنطلق المواقف البراجماتية ابتداء من تصور قيمى خاص ، هو ايثار العمـــل على النظر ، وهـــذا يحـــدد بطبعه من أفق المذهب ، ويلزمه بقيود تثقل من خطوه الى حل مشكلات الانســـان وتفسيرها • وأول هذه القيود أو الحدود ، الوقوف بالقيمة الى عدها مجرد وســـيلة ، مقياسها هو احراز نتيجة ناجحة تعود على صاحبها بالنفع • فليس ثمة غايات مطلقة فى ذاتها بل هى نسبية وسلبية • ونحن ننكر أن تكون القيم غايات مطلقة قائمة هنـــاك فى نفس الوقت الذى ننكر فيه أن تختزل القيم الى مجـــرد وســـيلة • لأن هـــذا الزعم أو ذاك انما يغض من شـــأن القيمة بوصفها فاعلية انسانية مركبة تضم الغاية والوسيلة فى تأليف واحـــد سنحاول بيانه بعد قليل ، لأن الوقوف بهـــا عند الغـــاية يجمدها ويجعلها شـــيئا من بين أشـــياء العالم قائما هنالك وعلينا العثور عليه ، كما أن ردها الى الوسيلة يجردها من طبيعتها التى تقـــوم على التفاصيـــل والتسلسل بحسب ما تعد وســـيلة اليه ، فلا تمايز بين الوسائل مادامت مفضية الى نتائج ناجحة مهما يكن مجال الحصول على النتيجة ، ومهما يكن من مستواها • ولا ريب أن نجاح الوسيلة نفسه فى حاجة الى تقويم سابق فى ظل قيم سابقة • ولابد اذن من تصور قيام مقاييس سابقة تعين النجاح

أو الاخفاق لهـذه الوسيلة أو تلك ، لأن النجاح نفسه تصـور قيمى لا يصلح أن يكون هو نفسه مصدرا للقيم ومقياسا لها • كما أن الوسيلة أو الغـاية تصوران متضايفان ، كما يقول المناطقة ؛ لا يفهم الواحـد بمعزل عن الآخـر •

وليس فى مقدور البراجماتية أن تقـدم لنا فهما يستوعب القيم جميعا ، لأنهـا هى نفسها قد اجترأت منـذ البداية بجانب من القيمة وأقامت فلسفتها بأسرها على موقف خاص هو ايثار العمل على النظر ، أى أنهـا بدأت بموقف مبيت سـابق من القيم أرسلت القول فيه بغير استقراء ، ولم تبدأ بتحليل للفاعلية الانسانية يمكن أن يسلم بحكم منطقه الى موقف معين من القيم • ولا نقصد هنا الطعن فى صـحة مذهبهم فى ايثار العمل على النظر ، فهذه مسألة أخرى ، ولكننا نشير الى قصـور منهجهم فى تحليل القيمة لأنهم يحللون القيم جميعا وهم قابعون داخل قيمة بعينها ، ومن ثم فلا يمكن أن نأمن لتحليلهم لسـائر القيم • وقد كان من الأسلم منهجيا أن يبدأ المذهب شـاملا بنظرته كافة صور القيم ليقف ايثاره فى نهاية الأمر على قيمة دون أخرى وليس العكس •

(د) المواقف الوجودية :

تتحدث المواقف الوجودية عن القيمـة كثيرا وتحتفل بها أشـد الاحتفال ، ولكنه احتفال مريب ، لأنهـا فى الوقت الذى تقول فيه أن الانسـان يتصرف وفقـا لقيمة ، تقول أنه يتصرف ضد أية قيمة ، لأنه يخلقها كل لحظة فتنزلق من بين يديه كما ينزلق وجوده نفسه وماهيتـه أيضا • فليس ثمة قيمة تلزم الفرد بل عليه أن يخلق ما يلزمه من قيمة ، واذا ما خلقها فلن تكون وجودا يؤثر عليه • والوجود الانسانى نفسه نقص وعوز ، والقيمة هي هـذا النقص عينه ، وهيهات أن يشغل هـذا النقص • لأن الانسـان على مسافة دائمـا من الوجـود الملىء ، أو الوجود فى ذاته بتعبير سـارتر على نحو ما قدمنا • والقيمة لا يمكن

أن تكون معيارا والا وجد الانسان نفسه ملزما ازاءه ، بل ان القيمة اذا تكررت وثبتت لم تعد قيمة لأن على الانسان أن يخلقها كل مرة عند كل موقف ، فتتعدد القيم تعددا لا ينحل الى سواه ، ولا يرد الى وحدة ، وذلك لكثرة المواقف التي يواجهها الفرد كثرة بغير حدود • فهى ابداع متصل وخلق متجدد •

أين هى القيمة اذن ، اذا ما كانت تنكر فى عين اللحظة التى تخلق فيها ؟ ان الفرد ليتحول عند الوجودية الى « اله » يخلق ثم ينقض ما خلقه ، بل عليه لكى يحتفظ بحرية الخلق ان يخلق نفسه والعالم كل لحظة ، فحريته مطلقة ، وهو محكوم عليه بهذه الحرية ، فهذه هى مجانية gratuité الوجود التى تتكشف فى عبثه ولا معقوليته ، لأنه وجود بغير أساس • واذا كان فاقد الشىء لا يعطيه ، كما يقولون ، فكيف نطلب من الوجودية ، أن تفسر لنا القيم أو تحل اشكالها اذا كانت تقيم تصورها للانسان والعالم والقيم على غير أساس على نحو ما تعترف هى بذلك ؟ وما حاجتها الى القيم والالتزام اذا كانت الحرية مطلقة لابداية لها ولا نهاية ؟

فاذا كانت القيم فى نظرنا ليست مطلقة ولا ثابتة ، فان فيها رغم ذلك ، ما يمكن التحدث عنه • والانسان لا يخلقها خلقا متجددا ، بل يضيف اليها فى الوقت الذى يضيف الى وجوده ويكمله • فهى مثل وجوده ليست نهائية تامة ، بل فى حاجة الى الالتزام بها واقرارها واتخاذ موقف منها ، وكل موقف يضيف اليها ويزيد من خصوبتها • وهذا لا يعنى قط أنها تخلق كاملة فى لحظة ثم يلقى بها سريعا الى هوة النسيان والعدم ، بل هى فى حاجة الى اقرار أفراد الانسان الذين يصوغونها بالتدريج ، ويلتزمون بها • وهم فى ذلك يحققونها بصورة يزداد كها لها باستمرار حتى تغدو قيمة مسلما بها ؛ ولا محل للاعتراض بأن القيمة ليست هى المعيار أو أن القيمة لا يمكن تثبيتها ؛

لأن المعيار أو القيمة المكرر الالتزام بهـا ، مرحلة من مراحل تكوين القيمة ولا يشترط الخلق المتجدد لوجود القيمة ، لأن من الممكن أن اختار الالتزام بمعايير قديمة سـابقة ، وقيم متكررة ، ومن هنا يصبح المعيار أو القيمة القديمـة ، كـأى شيء آخـر ، مسـتعد لأن يختـارها الانسـان ويلتزم بهـا من بين قيم ومعايير أخـرى • ولكن على أن يكون ذلك الاختيار نابعا من الباطن وليس مفروضا من الخارج فهـذا وحـده هو شرط الالتزام الذى لا يفرق بين قيمة ابداعية ، وقيمة ثابتة بالتكرار • والانسـان بهذا الالتزام يسعى الى اكتمال وجوده والزيادة منـه ، وليـس الى خلقـه وانكـاره كل لحظـة ، فمثـل هـذا « اللاهـوت العلمانـى » ان صـح هـذا التعـبير الذى تفترضه الوجودية انما يؤدى الى انكار الوجود والقيمة من حيث أرادت لهما الاقرار والتوكيد • ويصبح الوجود أو القيمة مثـل مناديل الورق لا تستخدم الا مرة واحـدة ، ثم يلقى بها الى عرض الطريق •

واذا لم نفترض ضربا من التواصل communication وقدرا من الاتصـال continuity فى وجود الانسـانية وقيمها ، فلابد أن ينهار الأسـاس الذى يقيم عليه « سـارتر » زعمه بأن الفـرد يقرر لنفسه فى عين اللحظة التى يقرر فيها للآخرين وللانسانية كافة ، وينهار معـه أسـاس المسئولية كلها •

٢ ـ الفاعلية القيمية :

أول ما نتبينه فى المناقشات التى تدور حول القيمة ، ومحاولة تحديد طبيعتها ، أن الامثلة والحالات التى يردنا اليها الباحثون ـ فيما عـدا نيتشه ـ متماثلة لا يقع حولها خلاف ، فهى أمثلة مستمدة من أمور قد حكم سلفا بأنها تحمل قيمة • وكل من حاول أن يؤيد أو يفند وجهة معينة من النظر يحيلنا الى أحد تلك الامور التى لا يخالجنا الريب فى أنهـا تحمل قيمة ، ولا يسعه بعدها الا أن يكشف عن المحور أو الخيط الـذى

يمكنه من ضم هذه الامور جميعا ، التي قد تبدو أحيانا على تناقض فيما بينها ، فيبلغ بها تعميما موحدا يشملها جميعا • ويمكن في تلك الاشارة المستمرة الى ما يعرفه تاريخ الانسان من أمثلة ، افتراض سابق مؤداه أن ما يحدد محتوى القيم ، ايجابا أو سلبا هو الاجماع الانساني الذي يدرك بالحس المشترك مع تفاوت الباحثين في تقدير هذا الاجماع ، فقد يلف الانسانية بأسرها ، أو أمة بعينها ، أو طائفة خاصة الى غير ذلك من درجات التفاوت • وربما كان ذلك مبررا لما ذهب اليه البعض ومنهم جورج مور من القول بأن القيمة لا تقبل التعريف لأنها مطلقة البساطة لا يمكن تحليلها الى عناصر وأجزاء ، ونحن اما ندرك قيمة الشيء أو لا ندركها ، وليس من وسيلة لتفسيرها غير خلطها بغيرها من الصفات •

فالبداية اذن قد عرفت وحددت مادمنا نسلم بها ، اعلانا أو اضمارا في الاحالة الى أمور معترف بانطوائها على قيمة : أما ما يلي ذلك فهو البحث عن مصدرها المشترك ، وهنا تفترق الطرق •

ويلاحظ أن المواقف السابقة يقف كل منها بالفاعلية الانسانية التي تصدر عنها القيم عند مستوى معين من مستوياتها تثبت القيم فيه وتفترض أنه مصدرها والتعبير المطلق عنها • فمنها من يجمد عند أول درجات السلم ، مثل الموقف الطبيعي : لا يحاول أن يرقاه حتى نهايته ان كان له نهاية ، ومنها من يثب الى قمته دفعة واحدة ، كما يصنع الموقف المثالي، لا يعترف بغير هذه القمة بداية ونهاية •

فاذا افترضنا ، على سبيل التبسيط والايجاز ، وجود مستويين للفاعلية ، مستوى أدنى هو مستوى الحاجات العضوية والنفسية والاجتماعية ، وهي حاجات أولية غفل • ومستوى أعلى ، هو مستوى المطالب الثقافية والعقلية والروحية ، وهي مطالب خضعت للاكتساب والتعلم وساهم فيها الخلق والابتكار ، لالفينا المواقف الطبيعية تلوذ

بالاول بينما لا تعترف المواقف المثالية الا بالثانى • ولرأينا أن المواقف البراجماتية والوجودية لا تفرق بينهما لانهما عندها سواء •

غير أن هذه المستويات بمثابة مراحل تمر بها الفاعلية الانسانية ، وهى الشروط الاساسية للفاعلية القيمية فلا يمكن اذن أن يكون أحد هذه المستويات أو المراحل أو الشروط ، والمعنى واحد ، مصدرا وحيدا للقيمة ، أى لا يصلح أن يكون نقطة بداية لها أو نهاية شوط ، أو حتى وصفا لفاعليتها • وذلك لان القيمة مركب كلى لا يمكن أن ينحل الى عنصر بسيط بل تدخل الشروط السابقة فى بنائها مندمجة فيها ، مع تفاوت حظ كل منها فى تراكيبها • والقيمة ليست صفة من بين صفات الانسان ، أو لونا معينا من ألوان نشاطه ، بل هى الطابع المميز للوجود الانسانى ، وبالتالى فهى الحال أو الاسلوب أو النحو الذى يكون العالم عليه بالنسبة الى الانسان • فهى تعبير عن الوجود الانسانى فى الوقت الذى تكون فيه حكما يصدره الانسان على العالم ، أى أنها تضمر وجهة نظر للواقع فى عين اللحظة التى تحدد فيها نسقا واعيا للسلوك • وهذا هو ما يجوز تسميته « بالطابع الميتافيزيقى » للقيمة • ونقصد به ذلك الطابع الذى تقصر دونه العلوم الجزئية فلا تستطيع نتائجها ، كل على حدة ، أن تتيحه لنا لفهم فاعلية القيمة ، وبيان دلالتها الكلية • فالنظرة التى تضم نتائج العلوم الجزئية وتتجاوزها الى وحدة نسقية تكتمل بمقتضاها تلك النتائج ويملأ ما بينها من فجوات ، هى نظرة ذات طابع ميتافيزيقى لاغناء عنه فى كل موقف يتخذه الانسان ازاء وجود أو ازاء الغير والعالم ، وهو ما تنكشف فيه القيمة وتحدث تأثيرها •

وتوكيدنا على وجود ذلك الطابع لا تزعزعه نزوات الشك أو رواسب السوفسطائية ، أو مزاعم الوضعية فى رفض ميتافيزيقا القيمة ، لان هذا الرفض انما يحجب لديها تسليما مضمرا بضرب معين من الميتافيزيقا ، فهى تقيم انكارها لها على أساس أن الاختيار لا يكون الا بين ميتافيزيقا

اطلاقية ولا ميتافيزيقا على الاطلاق ، وذلك فى الوقت الذى تتخذ فيه مواقف محددة من الفكر والسلوك ، حريصة على مراعاة القيم مبدأ وقاعدة لكل منهما ، ولكن دون سند من البرهان والدليل •

ولا يقلل القول بتغير القيم أو نسبتيها من طابعها الميتافيزيقى لأن ذلك لا يقلل من حقيقة وجود القيمة وأثرها فى حياة الانسان ، بل يجب أن يتخذ من تغيرها ونسبتيها قاعدة ننطلق منها الى بيان الطابع الكلى للقيم ، ذلك الطابع الميتافيزيقى ، لنعود ثانية عن طريقة الى فهم الفاعلية القيمة عند هذا الفرد أو ذاك ، فى هذا الموقف أو غيره •

ويفترض الطابع الميتافيزيقى للقيمة بدوره طابعا قيميا للوجود ، بمعنى أن هناك سلما متدرجا تنتظم به الاشياء والافعال وتتمايز فى رتب متفاضلة ، وأن هناك صلة بين الانسان — كحضور مؤثر — وبين هذه الاشياء والافعال ، وهذه الصلة هى التى تمنح حياة الانسان معناها وتضع على الاشياء والافعال عنوانها •

واذا كانت « الينبغية » oughtness هى جوهر القيمة ، فهذا يعنى أمرين ، أولهما أنها فاعلية « اختيارية » ، وثانيهما أنها فاعلية « مؤثرة » ، وكلا الامرين متداخلين يعتمد الواحد فيهما على الآخر • فأما الفاعلية الاختيارية فتتضمن اختيارا لغاية (*) من بين غايات ، ويشترط لقيام الاختيار أن يكون اختيارا بين ممكنات وليس بين ضرورات والا افتقد مشروعيته ، كما يفترض الاختيار بين غايات ممكنة أن تكون الفاعلية الانسانية « حرة » تملك حق القبول أو الرفض • ولكن ما هى طبيعة تلك الحرية ، وما هو مصدرها ؟ ليست الحرية الانسانية ، وهى شرط الفاعلية القيمية ، حرية مطلقة تبدأ دائما من الصفر أو العدم •

(*) من الطريف فى لغتنا العربية أن لفظ الاختيار نفسه يتضمن قيمة لانه مشتق من الخير والتخير والخيرة ، فالاختيار اذن هو السعى الى ما هو خير من غيره وايثاره على ما عداه •

فالانسان لا يجد نفسه فى فراغ يشغله بما يخلقه خلقا متجددا ، بل يواجه عالما فسيحا من الاشياء والبشر يعد وجوده جزءا منه . ومصدر حريته هو أن وجوده ووجود العالم من حوله لم يتحددا بعد تحددا تاما نهائيا . فهذا « النقص فى التعين والتحديد » هو مصدر حريته الذى يتيح لـه أن يضيف الى الوجود برغبة موصولة فى اتمامه واكماله ، وسعى الـى المزيد فى تحديده . فالعالم فى وجوده وحركته يسمح للانسان بهامش من الحرية ناتج عن عدم اكتماله ونقص تحدده . ولولا هذا النقص أو الهامش لكان ورود أفراد الانسان الى العالم محض تراكم كمى لا أثر له فى تغيير بعض جوانب العالم ، أو فى تغيير وجه العالم كله أحيانا ، ولما كان فى مقدورنا أن نفسر تطوره ، ولعجزنا عن فهم تغير الانسان نفسه وتطوره ما دامت الامور مستقرة قد تم تحديدها وفرغ منها . وعلى أساس من فكرة نقص تعين الانسان والعالم يمكن أن نفهم الفاعلية القيمية من حيث هى فاعلية « مؤثرة » . فبذلك وحده يمكن أن يقاوم الانسان « عفويته » الاصلية المبثوثة فى المستوى الادنى لنشاطه ، ويعلو عليها ، كما يقدر على التحكم فى « حتمية » قوانين العالم الذى يحيط به ، ويسيطر عليها . وعلى هذا الوجه ، لا تصبح الحرية مقولة معطاة للانسان ، أزلية خالدة ، يوصف به ، بل « تحريرا » له يسعى اليه ، ويتأكد من ثنايا نضاله من أجل تجاوز العفوية والحتمية ، والاضافة الى وجوده ووجود العالم .

ولا يملك الانسان هذة الحرية الا اذا استطاع أن يفصل نفسه عن سائر العالم ، فيتمتع بقدر من « الانفصال » عنه ، لأن استغراقه فى العالم استغراقا تاما يحول بينه وبين أن يتخذ منه موقفا آخر سوى اللامبالاة التى من شأنها الغاء كل معنى للقيمة التى تفترض أن ثمة ما ينبغى أن يكون يغاير ما هو كائن ، وليس قائما بعد ، وعلى الانسان أن يلتزم بتحقيقه . فالانسان اذن لا يقف ازاء العالم موقفا بعينه الا لأنه استطاع

أن ينشىء ضربا من البعد أو المسافة بينه وبين العالم ؛ يجيز له أن يتبعد عن المشهد كله ليتأمله ويحكم عليه ، بغية تنظيمه وتأليفه وبنائه على نحو جديد ، فيه الحق والخير والجمال وسائر القيم • غير أن هذا الانفصال، أو هذه المسافة ليست واقعا ممنوحا للانسان ، فالتجربة المباشرة لا تدلنا على شيء من ذلك ، ونحن نحس احساسا مباشرا بالتصاقنا بالعالم وامتزاجنا به ، ورغم ذلك نمارس حريتنا فى اتخاذ ما نشاء من المواقف ازاء هذا العالم • ولا نجد تفسيرا للتعارض بين ما ندركه من التصاقنا بالعالم وبما نحسه من انفصالنا عنه الا أن يكون ذلك الانفصال ثمرة « خيال » الانسان • فالخيال نشاط ينفرد به الانسان عن غيره من الكائنات ، وبه وحده يحلق فوق الواقع معدا أياه ممكنا من بين ممكنات أخرى يمكن أن يتطلع الى تحقيقها •

فالخيال بمغايرته للواقع الراهن ، ييسر للانسان أن يتميز بوجوده عن غيره ، ويتيح له أن يقول كلمته فى وجه العالم بوصفه وجودا منفصلا عن وجوده • ورغم أن هذا الانفصال ليس واقعيا ، الا أنه يعود — بعد أن يتم فى الخيال — الى التأثير فى الواقع عن طريق تصور ما ينبغى أن يكون ، الذى يكون بدوره ممكنا من بين الممكنات ، أى بوساطة القيم •

وبدون ذلك الانفصال ، لم يكن للانسان غير الانفعال بالعالم ، بحيث يغدو ككل جزء من أجزائه وقد تحدد مصيره وفصل فى أمره ، بينما صار بذلك الانفصال شريكا فى تحديد مصيره ومصير العالم معا • وبدلا من الاكتفاء بالانفعال بوصفه جزءا من كل ؛ جعل له الانفصال عن العالم هويته الخاصة التى وقف بمقتضاها طرفا مقابلا للعالم فى عملية « تفاعل » يتبادلان فيها التأثر والتأثير ، وتتحدد بالعلاقة الديناميه بين طرفين هما الانسان والعالم •

ويقتضى التفاعل الذى يجرى بين الانسان والعالم مشاركة الانسان بفعله فى صنع نفسه العالم • واذا كان الفعل على غير مثال

سابق ، فلا بد أن يكون « ابداعا » ومن ثم تكون الفاعلية الانسانيــة من ذلك الوجه فاعلية ابداعية ، ولكن دون أن تعنى أنها خلق من عــدم، لأنها مشروطة بتواصلها مع غيرها ، محكومة باتصالها واستمرارها •

ويعنى تواصل الفاعلية الانسانية ، أنها ترتبط بغــيرها مــن الفاعليات والاشياء ، فهى ليست غريبة عن العالم الذى نشأت فيه ، وليست بمعزل عنه ، كما يعنى اتصالها واستمرارها ، أنها لم تتكون دفعــــة واحدة ، بل هى فى عملية متصلة من الصنع والنمو لم يفرغ منها بعد • فهى ليست اذن خارج العالم ، كما أنها ليست خارج التاريخ ، ومايصدق على الفاعلية الانسانية يصدق على القيمة بوصفها أسلوب وجود الانسان وطابعه •

وعلى أساس فكرة تواصل الفاعلية بغيرها ، واتصال تكوينهـــا ونموها ، يمكن أن نجد حلا للتعارض التقليدى بين الفرد والمجتمع ، فالانسان لم يستقل بشخصيته فردا له تميزه الخاص عن غيره منذ وجد على الارض ، فلم يستطع أن يستخلص فرديته من السديم الانسانــى الذى لم يتشكل بعد الا خلال زمن طويل • والتاريخ يدلنا على أنــه كان مندمجا فى كل أكبر منه لم تتمايز أجزاؤه وأعضاؤه الا بالتدريج عن طريق تقسيم العمل وتوزيع الادوار ، تلك العملية التى بلغت قمة تطورها فى بواكير النظام الرأسمالى حيث اعترف بالفرد عاملا حاسما فى الانتاج بعد أن ظفر لنفسه بحرية العمل والمرور laissez faire, laissezpasser وبذلك تحققت الفردية وأصبحت كسبا للانسان استخلصه من «تفاعل» تاريخى طويل ، لأنها لم تكن احدى صفاته التى لازمته منذ نشأته بقــدر ما كانت ثمرة تواصله مع مجموعة كبيرة من العوامل واتصال تطــوره ، واستمرار اضافته الى ما يؤكد استقلال شخصيته • كذلك المجتمع ، لم يكن قائما هنالك منذ الازل ، ولم يكن بناء تاما نهائيا يأتى الافراد فيمتصهم داخله ، بل ان الفرد يجىء فيزيد المجتمع كميا ثم يغيره كيفيا • ومعنى

هذا ان ما يسمى بالمجتمع فى مرحلة معينة انما هو بناء لم يكتمل بعد ، مفتوح أمام أفراد جدد يشاركون فى تكوينه وتغيير بعض جوانبه ، بحيث قد يؤدى ما يضيفونه اليه الى تغيير صورته وقلبه والارتقاء بـه الـى مرحلة جديدة • فالفرد لا يستغرقه المجتمع بل يقف منه موقفا قد يكـون التسليم بصورته الراهنة ، وقد يكون التطلع الى صورة أخرى • والفرد يختار المجتمع أو يرفضه بقراره كل لحظة ، وبكلا الموقفين والقرارين تتأثر صورة المجتمع فى الواقع •

فالافراد اذن يساهمون فى صنع المجتمع فى الوقت الذى يشـارك هو فى صنعهم ، فكل منهما مفتوح على الآخر فى عملية تفاعل متصلة ، وما يسمى بالمجتمع هو ما يصنعه الافراد وما يضيفون اليه فى مرحلـة معينة ، وانكار دور الفرد انكار للتغير أو التطور ، لأنه اذا ما كان المجتمع قائما هناك تام التكوين ، فكيف نفسر تغيره ؟ ولا بد لتفسير ذلـك من الاقرار بدور الفرد ، هذا ان لم نلتمس معجزة من السماء •

وهكذا لا يتيسر حل التعارض بين الفرد والمجتمع الا بكسـر الصدفة التى تغلف كل منهما ، فهما ليسـا مقولتـين أو فئتين مغلقتين نهائيتين ، فاما أن يبتلع المجتمع الفرد فى جوفه ، واما ألا يكون سوى الفرد البطل يقود التاريخ ويسوق البشر • فالامر ليس على هذا النحو ، فما يسمى بالفرد هو عملية مفتوحة ناقصة التعين لم تبلغ ختامها ، وما تزال تضيف الى نفسها بما تتزود به مما تتواصل معه وتتفاعل به • وما يسمى بالمجتمع هو كيان ناقص مفتوح أمام الافراد مضيفين اليـه مغيرين اياه ، بحيث أن التراكم الكمى لتلك التغيرات يفضى فى نهايـة الامر الى تغير كيفي للمجتمع يحوله من صورة الى أخرى ، ومن مرحلـة الى غيرها • وبذلك يكون تواصل الفاعلية الانسانية ، بسواها تغيرا أفقيا ، بينما يكون اتصال الاضافة اليها أى نموها وتحققها الذاتي تغير رأسيا ؛

وحصيلة تواصلها واتصالها هو انتقالها وتطورها من المستوى الادنى الى المستوى الاعلى •

وتتحدد درجة انخفاض المستوى أو سموه بقدر ما يترجم العالم كله الى « عالم انسانى » ، فالعالم الانسانى هو الطبيعة وقد استأنسها الانسان ، وروضها لخدمة مطالبه • فالانسان يحرر الاشياء ، فى مجال الوجود الخام ، من كثافتها وجمودها لكى تستحيل بالنسبة اليه علامات أو امارات محملة بالمعنى والدلالة(٣) • والنطاق الطبيعى الذى يحاصر الانسان ليس جامدا ثابتا بحيث يظل قيدا له • والانسان لا يتكيف مع العالم بقدر ما يكيف العالم معه بفرضه على العالم تنظيما جديدا تهيئه القيم الانسانية •

وما يغزوه الانسان من العالم مزودا « بالثقافة » Culture سلاحا وعتادا ، هو العالم الانسانى ، بل ان الثقافة هى الوجه الانسانى من العالم ، فاذا كان العالم يقدم لنا المواد الاولية الغفل ، فان الثقافة هى التى تعين أسلوب استخدام تلك المواد لخدمة مطالبنا ، أى أنها هى التى ترسم الخطة التى يزاول بها الانسان فاعليته ، فكرا وسلوكا ، فى قلب عالمه وبيئته • فهى أسلوب من العمل ينطوى على معتقدات ومهارات وعادات مكتسبة ، وتتضمن الدوافع والبواعث التى تحث الفرد والجماعة على المشاركة فى بناء النظم الانسانية ، كما تحمل فى باطنها المبادىء والاتجاهات والمقاييس التى تقدر بمقتضاها تلك الاساليب والنظم الثقافية نفسها ، ويحكم عليها •

وتصاغ ثقافة الانسان ، أو بعبارة أخرى عالم الانسان ، من مجموع جوانب فاعليته على نحو ما يفصح عنها فلسفته ودينه وفنه وعلمه ، ومن

---

٣ ـ د • زكريا ابراهيم ، مشكلة الانسان ، ص ٧٦ .

قبل ذلك ، فى لغته وأساطيره وسحره • فهى ، كما يقول ألفرد فيبر ، ليست التعبير عن مجموع ظواهر المجتمع السائدة فى مرحلة تاريخية معينة، بل هى نمط التفكير والنظرة الى الحياة الشائعة فى تلك المرحلة ، كما يفرق « ماكيفير » ، بينها وبين المدنية civilization ، لأن الاخيرة هى الجوانب المادية من حياة المجتمع ، بينما الثقافة هى القيم والمثل السائدة فى المجتمع ، فاذا تعلقت المدنية بالوسائل فان الثقافة تتصل بالغايات(٤) •

ولا تتباين ثقافة عن ثقافة بتباين عناصرها المؤلفة لها ، بل بتباين الصلات التى تقوم بين تلك العناصر من حيث غلبة بعضها على بعضها الآخر أو استغراقها له ، أو تعارضها معه فتطفو على السطح نزعة سائدة تتميز بها ثقافة دون غيرها هى التى تحفظ لها توازنا موقوتا ، لا يلبث أن يضيع بدخول عامل جديد يثير الشك فى قيمة الثقافة القائمة يؤدى الى اعادة التوازن بصورة جديدة •

وينفرد تغير العالم الانسانى باتجاه تقدمى يستهدف مضاعفة استقلال الانسان عن عالمه المادى والسيطرة عليه • والتقدم بهذا المعنى يختص به الانسان وحده لأن الحيوانات الاخرى ، بوجه عام ، تكاد تكون حفريات حية مقدر عليها اما أن تظل على حالها دون كبير تغير أو أن تندثر اذا ما لحقها التغير • وتكون الثقافة بما تحمل من تقاليد بالقياس لهذا التقدم بمثابة العربة التى تسير فتنقل معها أعمال المبرزين من الافراد وآثارهم لمعاصريهم وخلفائهم وتحمل المكتشفات الجديدة من جيل الى جيل (٥) •

فاذا ما حاولنا أن نفرق بين عالم الانسان وسائر العالم فى كلمة واحدة فلن تكون سوى القيم • فالانسان لا يواجه العالم بوصفه موضوعا

4.— Macever and Charles Page, Society, PP. 408 — 9.

٥ — الدوس هكسلى ، تأملات فى معنى التقدم ، ترجمة محمود امين العالم ، مجلة علم النفس ، عدد ٣ مجلد ٤ .

مستقلا محايدا ، بل العالم القائم هو عالم بالنسبة اليه ، لا يتصل به الا من جهة ما يعنيه منه ، ولا يعرف منه الانسان الا ما يترجم الى لغته . والعالم لا يبذل نفسه للانسان دون مقابل ، بل الانسان هو الذى ينفذ اليه ، ويأخذ منه ، ويغير صورته ، متفاعلا معه . وما يمنحها الانسان من معنى أو دلالة لجوانب العالم من حيث هى وسائل مساعدة لغاياته ، أو عقبات معرقلة لها ، انما ينجم عن تفاعل متصل بين الانسان وتلك الجوانب من العالم . فليست هذه المعانى طلاء خارجيا لسطح العالم بل هي بمثابة العملة التى ينبغى أن يدفعها الانسان لكى يتسلم من العالم ما هو فى حاجة اليه . فكأن العالم على انتظار دائم لما يضع الانسان فيه من معنى ودلالة ليغدو عالما انسانيا له واقعه المؤثر . وهذا هو ما نعنيه بالقيم ، فهى طابع وجود الإنسان وقوام بنيته ، وبالتالى هى اللغة التى يفهم بها الانسان العالم ، فتسم العالم بطابعها وتشيده وفقا لما تزوده به من معنى .

فالقيمة أو الفاعلية القيمية ، ليست جانبا بعينه من جوانب الانسان، أو مجالا من مجالات نشاطه لأنه لا سبيل الى فصلها عن الفاعلية الانسانية فى كافة مواقفها . وقد عرفنا مكانة الفاعلية الانسانية من العالم ، ورأينا كيف تنفصل عنه لتتجاوزه كيما يتسنى لها التفاعل معه وتغييره ، كذلك الفاعلية القيمية تتجاوز ما هو كائن لتتطلع الى ما ينبغى أن يكون وفى ذلك يقوم جوهرها . فهى علو على الواقع وتجاوز للماضى . ولهذا أخفق كل من جمدها عند أصل نشأتها فى المستويات الدنيا من الفاعلية الانسانية ، على نحو ما يفعل أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الوقوف على نشأة أحكام القيمة ومعرفة ماضيها لا يفسر القيمة . فهى تقوم فى غاية الفاعلية ، وليس فى بدايتها التى تثوى فى أغوار الماضى البعيد (٦) . وتفترض الينبغية أن ثمة ما يجب انكاره وتجاوزه فى الوضع الراهن،

---

٦ — د . توفيق الطويل ، الفلسفة الخلقية ، ص ٣٤٩ .

وتصور أمر آخر لم يوجد بعد ، ويتضمن هذا خروجا على الماضى والحاضر مضيا الى المستقبل (٧) • فاذا كانت الغاية من حكم القيمة هى النتيجة التى نتمثلها فى العقل دائما على أنها أمر ممكن التحقيق ، فان الغاية تكون بهذا المعنى باعثا للفاعلية القيمية • بل أن الغاية تصبح بوجه من الوجوه علة للفاعلية ، طالما كانت كل صور النشاط الانسانى سلوكا هادفا يمثل طلبا وسعيا الى غاية(٨) • وما يعنينا فى ذلك هو أن الفاعلية القيمية فاعلية غائية على الدوام ، ولا يجوز ردها الى بواعث ودوافع تفسرها نظريات أصحاب النزعة الطبيعية ، لأن الغاية من الفعل أو الحكم هى باعثة وعلته أيضا ، حتى فى أدنى المستويات ، لأن الانسان لا يندفع الى الفعل مسوقا بآلية طبيعية بل متصورا غاية من الغايات ، أى أنه ليس مندمجا بكليته فى ذلك المستوى الطبيعى العضوى ، ولكنه منفصل عنه بمسافة تحددها غايته • وهذه المسافة هى التى تسمح له بالقدرة على الاختيار والمفاضلة بين الممكنات التى تعرضها الطبيعة عليه، والا كان مثل الحيوان لا يملك سوى استجابات مباشرة لمثيرات الطبيعة ملتصقا بها ممتزجا فيها • فالقيم اذن شىء مختلف عن الاصول اللاقيمية التى نشأت عنها (٩) ، ويشبه ذلك الى حد ما ذهب اليه « فونت » فى قانون « توليد الغاية » heterogeny of purpose من أن الفعل الارادى يميل الى أن يتعدى الغاية المقصودة منه الى غاية أخرى ، فتظهر بذلك نتائج ، تنشأ عنها أفكار جديدة عن غايات جديدة(١٠) •

---

٧ ــ يذكر ما كنزى فى كتابه Ultimate Values P. 96 أن لفظة ما ينبغى أن يكون بالالمانية :

Sollen لا تعنى فقط ما هو افضل من الشىء الموجود ، بل توحى دائما بشىء فى المستقبل .

٨ ــ قارن : كوليه ، المدخل الى الفلسفة ، ص ٣٢٠ ،
— Hawkins, D., The language of Nature P. 291.

٩ ــ د. توفيق الطويل ، المرجع السابق ، ص ٣٤٩ .

١٠ ــ كوليه ، المرجع المذكور ، ص ٣١٧

وهذا هو ما يمكن تسميته « باغتراب القيم » ، فهي تغترب دائما عن مصدرها الطبيعي التي تبعث عليه ضرورات مادية معينة ، بيولوجية أو نفسية أو اجتماعية ، لتحيا بعيدا عنه حياة خاصة . وللاغتراب دلالتان، إحداهما طيبة مقبولة والاخرى سيئة مرفوضة .

فأما دلالته المقبولة فهو التخرج أو الامتداد الابداعي ، بمعنى أن الفاعلية تتخطى أصولها المغروسة في المستوى الادنى ، وتخرج عنها لتبتكر صورا أخرى من الوجود والعالم ، ومضيفة اليها أبعادا انسانية رحبة ، وصاعدة الى المستوى الأعلى .

وأما دلالته المرفوضة فهي ما نجدها في مغالاة المثاليين الذين قطعوا القيم عن كل ما يصلها بمصدرها ونشأتها الاولى في الفاعلية الإنسانية التي لم يتوقف نموها بعد ، وكأن القيم موجودة منذ الازل وستظل الى الابد بمقتضى ماهيتها وبمعزل عن تطور الانسان .

على أنه ينبغي أن نميز في « الاغتراب » بين مستويات متعددة ، فهناك من صور الفاعلية الانسانية أو الانماط الثقافية ما تقرب به المسافة من أصله مثل النظم الاجتماعية والاقتصادية ، ومنها ما تبعد به الشقة عن مصدره كالفلسفة والفن والعلم ، فهذه الصور الاخيرة ما تلبث أن تحلق عاليا وتكاد تستقل عن الانسان بأوضاعه المكانية والزمانية والعينية المحددة ، على الوجه الذي يصيرها مبادىء عامة لا تستقيم النظرة الى الانسان بما هو كذلك بغير التسليم بها . ولعل السر في ذلك هو ما تضيفه اجيال البشر اليها بما يوكدها ويثبتها على مدى العصور وتباين الشعوب ، كما أن التحول الذي يطرأ عليها يتم على نحو متمهل بطيء ، ولأن الاشكال التي تتخطى بها لا تمس مباشرة تفصيلات الحياة اليومية . فكل ذلك قمين بأن يدفعها بعيدا عن مصدرها بحيث تحتجب الخيوط التي تصلها بذلك المصدر عن الانظار . وواجبنا هو

الحفاظ على تلك الخيوط والاشارة اليها دائما بما يتاح لنا من وعـى ، وهذه الاشارة هى بمثابة استرداد لكينتنا ، وتسجيل لها اشفاقا عليها من الضياع .

والاغتراب المثالى للقيم نوع من الضياع فى وتوفه بتاريخ الفاعليـة الانسانية عند مستواها الاعلى ، وكأنه بدايتها ونهايتها معا . وبذلك يقف الانسان من القيم موقفه من موجودات موضوعية مستقلة لا يملك بصددها الا الاذعان لها والتسليم بها تسليما سلبيا .

ولا بد اذن لقهر هذا الاغتراب المثالى من الاقرار «بالنسيج الزمانى» للقيم ، فكل من الطبيعيين والمثاليين يثبتون بالقيمة عند مستوى واحـد من الزمانية ويجعلونه حاضرا جامدا لها ، فالطبيعيون يقفون عند ماضيها، بينما يقفز المثاليون الى مستقبلها ، ولكن بعد أن يفقد الماضى أو المستقبل دلالته بالنسبة الى سيلان الزمان وسياقه ، فلا يعود الماضى ماضيا لا بد أن يعقبه حاضر ومستقبل ، أو المستقبل مستقبلا قد سبقه حاضر وماضى، بل يتوقف كل منهما كما لو كان حاضرا ثابتا نهائيا .

غير أن الامر بخلاف هذا وذاك ، وينبغى أن تنظر الى القيمة نظرتنا الى كل فعل حتى ينفذ الزمان الى كيانه ، فيتجلى فى تطوره ونموه من ماض ثم حاضر الى مستقبل . فالفاعلية القيمية تنطلق من واقع حاضر صاغته أصول ماضية وتتجاوز كليهما الى مستقبل ، فى تصورها القائم على ما ينبغى أن يكون . فاذا كان الانسان مشروعا مفتوحا لا يتحقق الا فى المستقبل الذى يتحدد بدوره بالغاية ، فهو يحتفظ دائما بمـواد مثله التى يختارها من ماضيه وحاضره . فالانسان ليس معلولا الـى الماضى كما أنه ليس خالقا للحاضر خلقا متجددا ، لأنه حتى وهو يصنع واقعه انما يأخذ من واقع مصنوع من قبل . ومن هنا علينا أن نمضـى الى حل مسائل القيمة التقليدية .

وأول هذه المسائل التفرقة المشهورة بين القيمة من جهة كونهـــا وسيلة الى غاية وبين كونها غاية فى ذاتها • ولكن ينبغى أن نفرق أولا بين أن تكون الفاعلية القيمية فاعلية غائية ، وبين أن تستهدف هذه الفاعلية غايات ثابتة مطلقة أى غايات فى ذاتها ، لانهما مسألتان مختلفتان •فالقيمة لا بد أن تتطلع الى غاية وتسعى اليها ، بيد أن ذلك لا يعنى أن هذه الغاية باطنية قصوى تقف فى قمة الغايات جميعا ، وذلك لأن تصور القيمـة يقبل التدرج ويتضمنه ، وبالتالى فهنـاك سلسلة متفاضلة من الغايات يختار من بينها الافراد حسب المستوى الذى استطاع أن يبلغه كل منهم فى نموه وتحقيقه لذاته • ويعنى تسلسل الغايات وتدرجها أن أدناهـا يكون وسيلة لاعلاها ، بينما يكون اعلاها غاية لادناها • فالفـرق اذن بين القيمة الخارجية الوسلية والقيمة الباطنية الغائية فرق فى المسافـة والدرجة ، فكلما بعدت القيمة عن أصلها وباعثها الاول المباشر ، أى كلما نأت عن أن تكون صلة مباشرة بينها وبين دافعها وأصلها ، كلما دنت من أن تكون قيمة غائية لا تكون وسيلة لغيرها • وبعبارة أخرى ، كلما زاد اغترابها عن مصدرها ، كلما فقدت طابعها الوسلى ، ومثال ذلك قيمـة « الحب » التى تصبح قيمة أو غاية فى ذاتها بقدر ما تسمو وتتجـاوز أصلها الجنسى ، فتفارقه لتحيا حياتها الخاصة المنفصلة عنه •

والقيم الغائية لا تعنى غايات قد تحددت موضوعيا من قبل وفقـا لمعيار خارجى قد سبق فرضه علينا ، لذلك لم يكن سقراط على صـواب فى قوله بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل ، وكأن القيم والغايات جاهزة هنالك ، وليس علينا الا أن نكتشفها ونعرفها •

فالغايات القريبة قد تصير غايات قصوى ، والغايات الوسلية تصبح غايات فى ذاتها بمقتضى نمو فاعليتنا وتطورها • وما كنا نعده قيمـة وسلية فى وقت يمكن أن نعده فى وقت آخر قيمة غائية بعد أن يكتسب تأييد الكثير من الفاعليات الانسانية ، فى تواصلها معا واستمرارها على

الوجه الذى أسلفنا بيانه • وهذا يفسر اعتراف الانسانية بأسرها بقيم معينة لا يدور حولها نزاع مثل الحق والخير والجمال ، فهى بمثابة قمم شامخة ونهاية أشواط طويلة لم يواجهها الانسان منذ نشأ بل استخلصها بعد عناء ، وتوسل بها الى تأليف عالمه الانسانى وتنظيمه ليكون فى خدمة مطالبه •

وقد رأينا أن الفاعلية الانسانية أو القيمية ، فاعلية متفتحة نامية لا تقف عند حد ، وهى بذلك لا تكف عن تحويل الوسائل الى غايات ، لأن الوسيلة عندما يقع عليها الاختيار ما تلبث أن تحمل قيمة على الفور ، وتصير غاية للغير ، وبتراكم وتكرار اختيارها تثبت وتصبح قيمة غائية •

وموجز القول أن الغاية والوسيلة لفظان متضايقان لابد من وضعهما معا فى مركب قيمى واحد يكونان له بمثابة وجهين ، وبذلك لا نستبعد القيم الوسلية من مجال نظرية القيمة ما دامت تشارك القيم الباطنية فى انطوائها على تصور ما ينبغى أن يكون الذى يتضمن بدوره اختيارا بين ممكنات ، والتزاما بهذا الاختيار •

أما المسألة الثانية ، فهى التفرقة بين ذاتية القيم وموضوعيتها ، وقد كدنا نفصل فيها من بعض جوانبها فى الحديث عن الفرد والمجتمع • فاذا ما حللنا تجربة القيمة لوجدناها دائما ذات قطبين ، أحدهما يتصل بالذات والآخر بالموضوعات ، فان لم تكن القيم ذات وجود موضوعى مستقل ، فانها ليست كذلك نشاطا يجرى داخل الانسان بمعزل عن الغير والأشياء ، لأنها تتضمن حكما له شروطه التى تحقق خارج الذات ، بل أن الذات نفسها ليست عالما مستقلا فذا أو « مونادات بلا نوافذ » فهى تشارك غيرها فى صفاته وأحواله كما تتواصل معه فى نشاطه ، وبالتالى فهى تصدر فى حكمها عن شروط تلزمها وتلزم غيرها • وعندما تختار الذات

قيمة ويؤيدها غيرها فسرعان ما تكتسب القيمة موضوعية من نوع خاص هو موضوعية أثرها فى الانسانية كافة • وهذا الضرب من موضوعية القيم هو ما يشكل وحدة المجتمع ووحدة الانسانية ، لأن وحدة المجتمع تقوم على قبول أفرادها لالتزامات قيمية معينة تربط بينهم ، وذلك لأن المعية المكانية والزمانية لا تكفى أن تكون شرطا لقيام المجتمع •

وما يقال عن الذاتية يمكن أن يقال عن نسبية القيم وتغيرها ، فطالما كان شرط الفاعلية القيمية هو حرية الالتزام فلا بد أن تكون القيم نسبية متغيرة بقدر تعدد الفاعليات الانسانية ، وهذا حق ، ولكن بالقدر الـذى يدفع بالانسانية والعالم الانسانى الى التغير والنمو • غير أن هذه النسبية وهذا التغير لايجريان اعتباطا ، لأن ثمة محورا يضم تعـدد الفاعليات الانسانية اليه فى كل مرحلة من مراحل تطور الانسان ، وفى كل عصر من عصوره ، ويصوغ اتجاها عاما سائدا ، هذا فضلا عن بعض جوانب التماثل فى الفاعلية الانسانية ، وفى المواقف التى تواجهها •

وأما مسألة وحدة أو تعدد القيم ، فيمكن أن تحل على أساس أن للفاعلية القيمية وحدة وهى التى أشرنا اليها فى طابعها الميتافيزيقى ، وتتمثل فى النظر الى الاشياء والحكم عليها ومعالجتها بوصفها ممكنـات متفاضلة يمكن الاختيار من بينها أو العلو عليها فى ضوء غايات تقوم بها تصور ما ينبغى أن يكون • أما تعدد القيم فيمكن النظر اليه من حيـث هو تعدد مجالات الفاعلية القيمية التى تزاول فيها تصورها لمـا ينبغـى أن يكون • وهذا لا ينكر وجود قيم مركزية تجذب حولها قيما أخـرى كأنها المجال المغناطيسى يجذب الاشياء من حوله فتترتب وتنتظم فى صورة معينة •

ونخلص من هذا كله أن الفرق بين القيمة وسيلة لغيرها أو غايـة فى ذاتها هو فرق فى الدرجة والمستوى فى حلقات سلسلة نمو الفاعليـة

الانسانية • وان ذاتية القيم ونسبتيها وتغيرها انما يشير الى صدورها عن أفرادهم الذين يتحملون تبعة الالتزام بها ، بينما تعنى موضوعيتها موضوعية أثرها فى الانسانية ، وكلية شروط تحققتها • وأما وحدتها فهى وحدة طابعها الذى لا يتخلف فى كل فاعلية قيمية ، على حين يعنى تعددها تعدد مجالات تطبيقها وتنوع جوانب العالم الانسانى التى تنفذ اليها •

فالقيمة اذن مركب يأتلف تلك الاوجه جميعا ، وأي اجتزاء لبعضها يفسد طبيعتها ، ويقعدنا عن فهمها • غير أن القيمة ليست صفة للانسان أو خصيصة للاشياء من بين صفات وخصائص أخرى • كما أنها ليست أمرا مستقلا عن الانسان له وجوده الموضوعي المنفصل عنه ، بل هى فاعلية وتجربة حية ، أو هى ، أن تحرينا الدقة ، الفاعلية الانسانية فى صلتها بالعالم أو الواقع وتفاعلها معه •

وانفراد القيمة بعنوان خاص وتسمية بعينها ، انما هو محض تجريد ينبغى ألا يغرر بنا فنفصلها عن الفاعلية الانسانية ، الا اذا كان تلك بهدف التعمق فى الدرس وفحص دلالتها النوعية فى كل موقف من المواقف •

فاذا ما تجلت الفاعلية الانسانية فى صور متباينة من الفلسفة والدين والفن والعلم ، فان القيم تسودها دون استثناء ، فهى تصدر جميعا عن فاعلية ذات طابع جوهرى مشترك هو طابع الفاعلية القيمية ، ولا يعنى ذلك اختزالا لكل تنوع النشاط الانسانى وخصوبته الى صورة واحدة ، وانما يعنى كشفا للوحدة التى تضم عناصرها ، وتلم أطرافها تيسيرا لفهمها وتفسيرها •

٣ ــ القيم فى الفلسفة :

رأينا آنفا(*) أن الفلسفة نظرة كلية تحيط بكل جوانب الفاعلية الانسانية فكرا وسلوكا ، لانها لا يمكن أن تقتصر على تحليل قضايا العلم فلا يسمح لها بأن تقول شيئا عن موضوع بعينه بل يترك ذلك للعلم كما تزعم الوضعية المنطقية وفلسفات التحليل • غير أن العلوم ، مهما يكن لها من قدرة على الحديث فى كافة موضوعات المعرفة ، فانها تقف عند تخصصاتها لا تعدوها ، كل عند موضوع معين • وبذلك يبقى هناك موضوع لا تقدر على معالجته ، وهو جماع سائر موضوعات المعرفة • فالعلوم أن تناولت موضوعا خاصا ، وأصبح لدينا من العلوم ، تصورا وافتراضا ، ما يعالج كل موضوعات المعرفة ، فلا بد أن نكون فى حاجة الى من يضم شتات هذه الموضوعات جميعا فى موضوع واحد يتخطى به تفصيلات عناصره ، ويعقد بينها الصلات ويسد الفجوات • فالعالم أو الوجود بكل جوانبه ، والأنسان بكل ضروب نشاطه ، لا يمكن أن يكون موضوعا لعلم من العلوم • كذلك البحث فى أصول تلك العلوم من افتراضات سابقة presuppositions وأسس منهجية لا يصرح بها الباحث فى عمله ليست من شأن العلوم ، فضلا عن الاستباق الى التكهن بما يمكن أن تفضى اليه نتائج العلوم فى المستقبل بالنسبة للانسان وعالمه • وليس للعلوم أن تضع الحدود أو تفتحها أمام تطلعات الانسان الى معرفة ذلك العالم الرحيب الذى يحدق به من كل جانب • ولا تعين العلوم بكل تخصصاتها للانسان ما ينبغى أن يتخذه من موقف أو قرار ازاء حل مشكلاته •

(*) فى الرد على الوضعية المنطقية فى انكارها للميتافيزيقا والقيم فى الفصل الاول •

والفلسفة وحدها هى التى يمكن أن تضطلع بما يعجز العلم عن أدائه . فالقضية أو العبارة الفلسفية لا يمكن أن يكون موضوعها موضوعا لقضية علمية لأنه أعم منه ولا يتقيد بتخصص علمى معين ، فقد يكون الوجود بما هو كذلك أو الكون بأسره أو الانسان بكل فاعلياته ، بينما قد يستمد محمولها من نتائج العلوم المختلفة ، أو من وجهة نظر علمية معينة . ويشبه ذلك ما فرق على أساسه « ديوى » بين التأمل الفلسفى والفرض العلمى ، فهو يفرق بينهما من حيث مجال التطبيق ، فالمسألة العلمية هى ما كان مجال تطبيقها نوعيا محدودا ، والقضية الفلسفية هى ما كان مجال تطبيقها واسعا شاملا ، فلا يمكن صوغها مباشرة من جهة الشكل أو المحتوى فى صيغة تجعلها صالحة للاستعمال المباشر فى بحث نوعى (١١) . واذا ما بعد البحث عن التخصص وتعلق بأى أمر انسانى عميق وشامل معا ، فلا بد أن يدخل فى نطاق الاخلاقيات ــ أى القيم ــ سواء عن وعى أو دون وعى (١٢) . والفلسفة هى التى تحفر الارض التى يشيد عليها رجال العلم صروحهم العقلية والتجريبية بحثا عما احتجب وراءها من افتراضات أولية يقسمها « كولنجوود » الى افتراضات أولية معتادة ، وهى اما أن تكون صادقة أو كاذبة لأنها تقوم على وقائع factual ، والى افتراضات أولية مطلقة لا توصف بالصدق أو الكذب لأنها لا تقوم على وقائع . ومن الخطأ الفادح أن ننظر الى الافتراضات المطلقة ، مثل الاعتقاد بالعلية واطراد الطبيعة ، نظرتنا الى القضايا الوقائعية التى تثبت بالتجربة الحسية . فاذا ما كانت كل فكرة جوابا عن سؤال يمكن تحليله بدوره الى أفكار هى اجابات عن أسئلة، فهكذا تمضى السلسلة حتى تبلغ فى النهاية الفكرة التى لا تكون جوابا عن أى سؤال لتكون هى الافتراض الاولى المطلق . وبهذا لا يكون الحفر

---

11 — Dewey, Recoustruction in Philosophy, P. 15.

12 — Ibid., P. 20.

مشروعا الا اذا كانت غايته العثور على جواب عن سؤال • ومهمة الفيلسوف ومثله فى ذلك مثل المؤرخ عند كولنجوود ، أن يكشف عن الافتراضات الاولية المطلقة فى فكر الغير(١٣) •

غير أن الفلسفة لا تقنع عندنا بالحفر والتعمق وراء تلك الافتراضات، لمجرد تسجيلها وكشفها وابرازها للضوء ، بل لتقيم عليها بناء أكثر شموخا من العلم ، فرجل العلم أو الفكر الذى لا يعى أعماق أسسه التى يبنى فوقها لا يدرى الى أى ارتفاع يمكن أن يعلو ببنائه ، لأنه بقدر عمق الاساس يكون ارتفاع البناء • وكلما ضرب الفيلسوف الى أبعد الاعماق كلما استطاع أن يعلو بصرحه أكثر ، فهو وحده الذى فى وسعه أن يعرف أو يقدر الى أين ينبغى أن يتعمق فى الحفر والتحليل ، والى أين ينبغى أن يواصل البناء والتشييد • ويقرب من ذلك من بعض وجوهه، وصف « هوايتد » للفلسفة بأنها « المهندس المعمارى لابنية الروح ومقوضتها أيضا (١٤) •

ويتيسر بذلك للفيلسوف أن ينطلق الى أكثر مما يتيسر لرجل العلم أن ينطلق اليه فى الاستنتاج وصوغ النظريات ، فما دام قد تعقب الفكر الانسانى الى جذوره فى الماضى ، واتصل به نباتا ناميا فى الحاضر، فلابد أن يرتقب ثماره فى المستقبل ويمتد اليها.

فالفلسفة تمكننا اذن من أن نستشرف الاهداف البعيدة التى تجاهد البشرية من أجلها ، وتحفزنا على أن نساهم فى تحقيقها ما استطعنا الى ذلك سبيلا (١٥) •

13 — Quoted in Magill, op. cit., PP. 1046 — 7.
14 — Whitehead, Science and the Modern world, P. IX.
١٥ — د. توفيق الطويل ، أسس الفلسفة ، ص ١٠٥

ولا تكتفى الفلسفة بالتطلع الى الاهداف البعيدة ، بل تصقل ما يتاح للانسان من قدرات ومعرفة دافعة لها الى أقصى نتائجها ، وتزوده بالطاقة والفعالية ، وتحشد له كل ما يملك من قوة وعزم ، نافخة الريح فى شراع مركبه المقلع الى غايات المستقبل • فاذا كانت المواقف المتجددة التى يواجهها الانسان لا يمكن أن تنتظر حتى تفرغ العلوم المختلفة من مسائلها لكى يتقدم لها الانسان بالحل ، فان الفلسفة ، كما يقول « رسل » هى التى تعلم الانسان « كيف يحيا بغير يقين ، ومع ذلك دون أن يشله التردد » • والفلسفة عند ديكارت « معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون » [16] ولم تكن أبدا نظرا مقطوع الصلة بالعمل، فهى نظر نقدى ينطوى على موقف من الحياة ، وليست تجريدا الا بقدر « استعادة ما هو عينى ملموس عن طريق مجرد » ، على حد تعبير هوايتهد [17] • كما أن الفكر الفلسفى ، حتى وهو فى أشد حالات التجريد عندما يصبح عقيدة من العقائد ، يكون أقوى من أشد الدوافع الطبيعية الحاحا وأسرا [18] فمهمة الفلسفة تستند الى أساس قيمى سواء فى اتجاهها الى النقد أو الابداع ، فهى التى تبرز المبادىء ، وتكشف الافتراضات ، وتناقش القيم الرئيسية ، ظاهرة أو خافية وراء مشكلات الثقافة السائدة ، بما يحتدم فيها من صراع ، وما يختلج فيها من توتر ، توضح معنى ذلك فى حياة الفرد والجماعة ، وتبين دلالته فى حاضر الثقافة ومستقبلها ، وهذا من شأنه أن يعمق احساس الانسان بقيمه ، ويدعم قدرته على توجيهها فيما ينبغى له أن يكون •

---

١٦ ـ ديكارت ، التأملات فى الفلسفة الاولى ، ترجمة د• عثمان امين ص ٤ من تقديم المترجم •

17 — Quoted in Joad, Guide to philosophy, P. 568.

18 — Hook, S. Quest for Being, P. 5.

وهناك من الفلسفات من تبرر واقعها ، ومنها من تتحسر على ماض ذهبى ، ومنها من تثور على هذا وذاك ابتغاء بناء مستقبل جديد . فالفلسفة تجعل الناس على وعى بالتزاماتهم الجوهرية وآثارها المترتبة عليها ، لأنها تهب الانسان مقاليد عالمه ، يفهمه بطريقته ويتخذ منه موقفا . وهى تفض ادراكها وتمجيدها لجدارة الانسان ومكانته من العالم ، فى ثنايا معرفة صارمة للاوضاع والشروط المحددة للطبيعة ، وتقدير رصين لامكانيات النمو والتطور المتفتحة أمام الانسان فى عالم لم يكتمل بعد .

٤ ـ القيم فى الدين :

فأما الدين ، فهو الجهد الذى له من العمر ما عاشته الانسانية نفسها . وهو الافكار والمشاعر والآمال التى تستعر مشبوبة فى صدر المؤمن ، لما تحمله من قيم تفوق القيم جميعا . وتكمن أهمية الدين فى عمق الشعور بتلك القيم وشدة الاقتناع بها دون ما نظر الى أساسها العقلى ، غير أنها تشير الى وجود واقعى غير ذلول ، وضرورة لا مفر من مواجهتها ويقف الاحساس بوجود تلك القيم على قدم المساواة مع احساس المؤمن بوجوده هو نفسه . فالدين هو الوعى بتلك القيم والغايات ، والسعى دوما الى تدعيمها ، والتوسع فى نشر أثرها .

وتتفق الاديان جميعا ، بصرف النظر عن كونها منزلة ، أو غير منزلة ، صادرة عن وحى أو غير وحى ، مؤلهة أو وثنية على استنادها الى موقف معين من القيم ، ولعلها هى نفسها موقف قيمى صريح ، لأن عقائدها لا تعنى بتفسير الكون الا بقدر ما تحدد ما ينبغى للانسان أن يقوم به ازاء هذا الكون . وتعتمد نظرة الاديان الكونية على تعيين مراتب الاشياء والافعال ومنازلها ، فثمة ما هو أسمى وما هو أدنى ،

ومتى عرف ذلك التدرج فى المنزلة ، كان التزام المؤمن ازاءها بمواقف محددة قد يكون منها الطقوس والشعائر ، كما يكون منها الصلات والمعاملات • ويسلم هذا التدرج القيمى الى قيمة عليا تكون منبع القيم جميعا ، ومصدر السلطة والالزام ، واصل الوحدة فى كل تجليات الكون • وعلى هذا يكون الخلاص أو الفوز فى الدنيا والآخرة محسوبا بمدى الامتثال للقيم الدينية والاخذ بما تأمر به واجتناب ما تنهى عنه •

ولأن الدين موقف قيمى موحد لا يجتزىء من الانسان جانبا دون آخر ، بل يصون توازن حياته ، فكان لا بد أن يؤدى ترجيح قيمة على أخرى فى الاديان ، وتغليب جانب على آخر فى الانسان أن يعاد توازن حياته عن طريق ما يفعم به الدين وجدان المؤمن من سلوى وعزاء ، وما يرتقبه من مثوبة وجزاء ، تعوضه جميعا عما افتقده فى اقباله على بعض القيم والانصراف عن غيرها •

وقد دفع الطابع السائد لعصرنا بالبعض الى تصوير الدين تصويرا ينعزل به عن القداسة ، فأصبح الدين بلا « اله » أو « كائن مقدس » divine entity على حد تعبير أنيشتين (١٩) • لأنه لا يصل محتواه الوجدانى باله شخصى •

فاذا كان الدين عند آنيشتين هو الذى يرسم الغاية فان العلم هو الذى يزودنا بمعرفة الوسيلة التى تساهم فى بلوغ تلك الغاية • على أن العلم لا ينشأ أو يخلق الاعلى يد هؤلاء الذين ملئا طموحا الى الحق والفهم ، ولا تفيض مثل تلك المشاعر الا عن نبع مجال الدين • وينتسب أيضا الى هذا المجال الايمان بأن يكون الانتظام السارى فى العالم قابلا أن يدركه العقل ويستوعبه • ولا يتصور آنيشتين أن هناك رجل علم

---

19 — Einstein, A., Science, Philosophy and Religion, in Philosophy of science, edited by wiener, P. 604.

أصيل لا يصدر فى بحثه عن ذلك الايمان العميق ، والدين عنده هو الذى يعالج تقويم الفكر والفعل الانسانى وليس له أن يتناول الوقـــائع والملاقات بينها فهذا من شأن العلم ، ولذلك يرد النزاع القديم بين الدين والعلم الى سوء تقدير للصلة بينهما ، فضلا عن الاعتقـــاد بوجود اله شخصى يدخل فى سير الوقائع ، وعلى العلم وحده أن يقيم القواعد العامة التى تحدد الصلة المتبادلة بين الاشياء والحوادث فى الزمان والمكان وبالتالى فلا موضع لاله يفرض نفسه علة مستقلة عن حوادث الطبيعة ، وحسب الدين الطموح الى ما ينبغى أن يكون ، ومع ذلك فان العلـــم يصبح مقعدا بغير دين ، ويغدو الدين أعمى دون علم(٢٠) .

كذلك « ديوى » يرجع الدين الى الطبيعة مصدرا للمثل العليـــا والممكنات ، والامل فيهما ، وملاذا أخيرا لكل ما نؤثره بالخير والتفضيل(٢١) ولا يقبل ديوى فكرة اله مفارق للعالم ، ولكنه يعده « وحدة جميـــع الغايات المثالية التى تثير فينا الرغبة والعمل (٢٢) » فالله اذن هو المثل العليا للتجربة الانسانية والمستمدة منها ، لذلك كانت التجربة الدينية لدى ديوى حقيقة واقعة تعيد للنفس الامن والسلام ، وتحثها على العمل والنشاط وليست عناصرها دخيلة على الثقافة الانسانية ، بل هى حادث طبيعى لا غرابة فيه يقع عند بعض الناس فى أوقات منتظمة معينـــة كجزء من تيار التجربة المتصل (٢٣) ، وما يعنينا فى هذا كله هو الاقرار بالدين منظومة محددة من القيم ، سواء عند من يسلم بوجود اله شامل للقدرة والعلم ، أو عند من يرفضه علة أولى فى تسيير العالم .

---

20 — Ibid., PP. 604-6.

٢١ — ديوى ، البحث عن اليقين ، ص ٣٤٢

٢٢ — مقتبسة فى كتاب د . الاهوانى ، جون ديوى ، ص ١٤٤ .

٢٣ — المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

٥ ــ القيم في الفن

لا يقتصر الفن على الفنان ، فالتجربة الفنية يحياها البشر جميعا لأنهم ان أعجزهم الابداع فلن يعجزهم التذوق على الأقل .

بدأ الانســـان بالفن ــ من حيث هــو ابداع ــ أولى محاولاته لخلق عالم انســاني واســتخلاصه من بين براثن الطبيعة عن طريــق التصوير والنحت ، والرقص والموسيقى ، فأدخل ألوانا من الوجود والفاعلية لم تكن قائمة أصلا في العلم ، وبذلك كان يعيد تشكيل بعض جوانب العالم من حوله أو يضيف من عنده أشــياء لم يتلقاها من قبل . وسواء خرج الفن من المعبد أو لم يخرج منه ، فقد استهدف الانســان بالفن إشــباع حاجات عضوية مباشرة وذلك على المستوى الأدنى من فاعليته ، كما ابتغى ارضاء مطالب المستوى الأعلى من فاعليته في سعيه الى السيطرة على العالم بترويض بعض جوانبــه ، واخضاعها للحاجات التي تعدل من صورته ومعناه . ولعله قد بدأ بالفن منافسا للطبيعة في خلق أشكال ودلالات جديدة لها .

فالفنان يسيطر على المـادة الخام ويشكلها ويصيرها مطواعة لأغراضه ، فيحرك جمودها وينطق صمتها تعبيرا اجتماعيا يتلقاه غيره من البشر بالفهم والتذوق . وتتحول بذلك تكوينات الخط واللون والكتلة والصوت والايماءة والكلمة الى أبعاد انسانية تغير من ملامح العالم فيبدو متعاطفا مع غاية الانسـان . ومعنى هذا أن الفن ينقل ما هو كائن الى مستوى ما ينبغي أن يكون . وهنا ننتهي بالعالم الى جوهره . فاذا كان الانســـان لا يقنع بوجوده ووجود العـالم من حوله على نحو ما هو كائن ، فبوسعه بالفن أن يحقق وجوده الذى

يحس بأنه لم يكتمل تحققه بعـد ، وأن يستوف حيـاته التى لم يتم استيفاؤها خـلال أشكال وتعبيرات أخرى[٢٤] •

والفنان لا يبدع آثاره بمعزل عن غيره وعن عصره ، بل يتصـل بهما عن طريق ما يتخذه من موقف من المستويات الجمالية السائدة سواء بالتسليم بها أو التمرد عليها ، وعن طريق ما يدين به من رأى ازاء قضايا مجتمعه وعصره ، وذلك لأن الابداع الفنى يفترض ، بحسب شروط تحققه ، وجود جمهور من المتذوقين لهم مستوياتهم الخاصـة بالتقدير ، ولهم قضاياهم ومشاكلهم التى تأخذ عليهم سـبيل نظرتهم الى الأمور ، ولأن الفنان لا يستطيع ، وهو منصرف الى ابداعه ، أن يقـرر بوعى أو دون وعى قطيعة تامة بينه وبين غيره وعصره ، ولأن المـادة التى يعالجها ينفث فيها تعبيره هى مادة مقتطعة من سـياق تاريخى اجتماعى لا يمكن اغفاله واهماله ، وعلى هـذا الوجـه تتسـلل قيم معينة الى الفن ، فتمنح مضمونا بعينه لقيمته الأصلية وهى قيمة الجمـال •

أما الفن، من حيث هو تذوق ، فهو المتعة والاثارة التى يجنيها كل أفراد الانسـان فى تأملهم للوحة أو تمثال ، ومشاهدتهم لمسرحية أو قصـة سينمائية ، ومطالعتهم للشعر أو النثر ، وانصاتهم للغنـاء والموسيقى • وترد هـذه المتعة أول كل شىء الى مشـاركة المتذوق للفنان المبدع فيما يحسه من رضا فى قهره للطبيعة الصامتة واستنطاقها ، ومساهمته المباشرة فى خلق عالم انسـانى يعلو عالم المـادة الغليظ • كما تعزى الى لهفة الانسـان الى الانصراف عن وجود ناقص الاشباع الى وجود أكثر ثراء ، والى تجربة بلا مخاطرة • والانسـان فى ذلك

24 — Fischer, E., The Necessity of Art, P. 8.

انما يريد أن يكون أكثر من نفســه ، ويود لو يكون « الانسان الكل » whole man الذى يجمع سائر تجارب البشر وفاعليتهم (٢٥) .

فهو يبحث اذن عن الامتلاء والاكتمال ، ويتمرد على كل ما يختزله فردا مطويا على نفسه مقصورا عليهــا . ويرفض أن تستهلك فاعلياته ، أو تستنفد طاقاته فيما هو عابر ومحض صــدفة ، وكل ما من شــأنه أن يحد من شخصيته . لذلك يغرق نفسه فى آثار الفن ، فيتمثل حيوات غير حياته ، ويتوحد معها ، ويستجيب لها . وهــذا التجاوب مع آثار الفن التى تمثل « لا واقعا » unreality أو واقعا مكثفا انمــا هو امتداد لفردية الانســـان الى الوجود الاجتماعى المشترك ، وتوسع فى ممكناتها يشير الى شغفه بأن يمتص العالم داخل نفســه ليجعل منــه عالمه الخاص ، فيتجاوز ما هو سطحى عارض الى ما هو جوهرى عميق ، وهو ما نجــد له نظيرا فى العلم والتكنولوجيا حيث يحاول الانســـان أن يستطيل بذاته فستوعب العالم كله من أعمــاق الذرة حتى أقصى مجرات السماء . فاذا ما كان ما هو قائم بالفعل هو وجود الانســـان فــردا واحدا ، فان « ما ينبغى أن يكون » هو أن يكون الفــرد كلا ، وأن يكــون كل ما هو جدير أو قدير على وجوده . وهنا تتخذ القيــم مكانها من الفن من حيث هو تذوق .

وللفن دوره فى تحقيــق التماسك والتآزر لكل ما يصــدر عن الانســـان من ضروب النشاط فى المجتمع ، ويعمق جذورها فى النفس ويصقل جوانبها ، فأوامر الدين وقوة القــانون وآثار الفكر لا تصبح فعالة ناجحة الا اذا اتشحت برداء الأبهة والشرف والجــلال (٢٦) ، وهــذا هو مايهيئه الفن .

---

25 — Ibid., P. 8.

٢٦ ـــ ديوى ، الفن خبرة ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، ص ٥٤٧

فالفن اذن يصدر عن قيم ويدعم القيم ، بل أن القيم هى الصورة التى تأتلف مع هيولاه ، ان استعرنا اصطلاح أرسطو ، فالموسيقى اذا ما فقدت قيمتها الفنية فهى محض جلبة وضوضاء ، ولوحة المصور بدونها مجرد ضربات فرشاه ، والشعر اذا خلا منها فهو ألفاظ منظومه ، وهكذا فى سائر الفنون . فكل أثر فنى يفقد قيمته ما يلبث أن يمسخ الى مادته الأصلية التى صيغ منها ، ولا يعدوها .

٦٠ — القيم فى العلم

انطوت مواقف الباحثين من القيمة على نظرتهم من العلاقة بين القيم والعلم ، الا أنها تفاوتت فى درجة الاعلان أو الاضمار ، على الوجه الذى عرضت به فى الفصل السابق . لذلك وجب ابرازها وتفصيلها .

ومجمل تلك الاتجاهات أن هناك موقفين رئيسيين من صلة القيم والعلم ، أحدهما ينكر أن يكون للعلم شأن بالقيم لأن مجاله الوقائع والقوانين التى تجرى على سنن حتمية وتثبتها الملاحظة والتجربة الموضوعية ، فالحقيقة العلمية قائمة هنالك ، محايدة مستقلة عن الانسان، وعلى رجل العلم أن يكشف عنها النقاب .

والموقف الآخر يقرن القيم بالعلم ، ويختلف الباحثون فى تحديد صورة ذلك الاقتران . فأما الموقف الأول الذى ينأى بالعلم عن القيم الانسانية ، فيتفرع الى اتجاهين متعارضين ، الأول يخشى سطوة العلم أو يوليه ازدراءه ويفزع الى ملجأ غيره من الدين أو الفن أو فى أية نزعة فلسفية ، والثانى يذعن لسلطان العلم ويطوى فكره تحت بعض نظرياته أو اتجاهاته ، مسلما بها مقدمة أو مصادرة أولى يستنبط منها كل فكره ، ويقيم عليها نظرته للانسان والعالم بأسره .

والعلم فى الحالتين أمر خارج عن نطاق الانسان له سلطته المستقلة ، وحقيقته المنعزلة عن الفاعلية الانسانية ، فاما قبوله واما رفضه •

وهذه نظرة غريبة عن تاريخ الانسان ، فالعلم ليس كائنا مستقلا يواجهنا ويلزمنا أن نتخذ موقفا ازاءه ، بل هو أحد جوانب الفاعلية الانسانية النوعية ، وهو جهد موصول يبذله الانسان ليستزيد من استقلاله عن الطبيعة والسيطرة عليها • والانسان لا يخرج من جلده وعن طابع وجوده وأسلوب فاعليته أثناء البحث العلمى ، لأنه وحدة لا تتجزأ ، وهو نفسه الذى يبدع آثار الفن ، أو ينشىء مذاهب الفلسفة ، أو يبحث ظواهر الطبيعة ، وما يصدق على فاعليته هنا يصدق عليها هناك • فهو الذى يقيم بناء العلم ، فيخضع لنمو الانسان وتطوره • والعلم ليس هو القوانين العلمية ، بل هو اكتشافها أو صوغها ، وعملية الاكتشاف أو الصياغة عملية مشروطة بما يشرط كل فعل انسانى آخر ، وبذلك لا يقع العلم بعيدا عن متناول القيم •

والقول بانكار تعلق العلم بالقيم انما هو تعبير عن اغتراب العلم عن الانسان ، صاحبه ومنشئه ، وكأنه لم يعد ملكه ولم يكن صنع يده ، وليس عليه الا أن يقول رأيه فى ذلك الكائن الغريب ، هل هو معه أو ضده ، وهل العلم مشيد أم مدمر ، وهل يقف مع خير الانسان أو مع شروره ، أو فى كلمة واحدة : هل هو مع قيم الانسان أو ضدها ، فكل تلك الاسئلة قد أخطأ وضعها الصواب لأنها قلبت الامور ونسى واضعوها أصل العلم فى فاعلية الانسان وقصروا نظرهم على ما أثمرته تلك الفاعلية فى العلم ، فأصبح عندهم نبتا مقطوع الجذور • ووصل العلم بأصله فى الفاعلية القيمية يسقط تلك الأسئلة مشروعيتها ، ويسترد الانسان ما اغترب عنه من العلم عن طريق الوعى بمصدر العلم فى الفاعلية الانسانية ذات الطابع القيمى ، حتى لا يصير كيانا خارجا

عنا ، متمردا على سلطاننا ، لا ندرى أيفى بمطالبنا أو لا يبالى بها .

أما الموقف الذى يقرن القيم بالعلم ، فقد يقف أحيانا عنـد صورة الاعتراف بعلاقة العلم بقيمة الحق ، لأن مدار بحث العلم هو نشد ان الحق وتجليته والتطابق معه . غير أن صلة العلم بالقيم لا تقف عنـد هـذا الحد ، لأن القيم تنفذ الى كل نشـاط علمى ابتـداء من الملاحظة حتى صوغ النظرية ، ولكن ليس فحسب بالقدر الذى يتطلع به رجـل العلم الى قيمة الحق ، بل على النحو الذى أسـلفنا بيانه عن الفاعلية القيميـة .

وقد تكون الصـلة بين القيم والعلم عنـد البعض الآخـر أكثر اتساعا مما نتصور ، فلا تكتفى بتصور الفاعلية الانسانية فاعلية قيمية ، بل تذهب الى أن الكون نفسه محكوم بقيم وغايات معينة ، ومادام العلم يبحث فى الكون ، فهو يبحث اذن فى قيم وغايات كونية Cosmic وذلك بمعنى أن الكون بأسره تحدوه قيم وتدفعه غايات ، وعلى العلم أن يدرس هـذه القيم وتلك الغايات ، ولكن على أنها حوادث ووقائع موضوعية . فهناك الكثير من الفلاسفة الذين رأوا فى الكون نزوعا نحو غايات كلية قصوى . واقترنت تصوراتهم عن القيم الانسانية بتلك الغايات التى تحمل فى باطنها القيمة الأسمى . وهم بذلك لا يقنعون بالقيم تصورا متعلقا بالانسان وحده ، بل أسقطوا ذلك التصور الانسانى على الكون الذى يجب على العلم فى نظرهم أن يدرس غاياته وقيمه . ويتبدى ذلك الاتجاه لدى الكسندر Alexander وهوايتهد وجمهرة الفلاسفة ذوى النزعة التطورية مثـل دريش وايرول هاريس Harris الذى ألف كتابا عن « الطبيعة والعقل والعلم الحديث » حاول أن يثبت فيه أن هناك عقلا مطلقا هو مصـدر المعقولية فى عمليات التطور كما هو مصدر الحق والكمال والقيم . والطبيعة لديه عملية تطور ذاتى للعقل(٢٧) .

27 — Harries, E., Nature, Mind and The Modern Science P. 451.

وليس من الاستثناء بل هى القاعدة أن يسير العلماء مع الفلاسفة يدا فى يد على مر العصور ، فأصل الشقاق بينهم هو ضغط تحيزات النزعة التجريبيةالتى لم تعد اليوم غير أحد مخلفات الماضى وليس لها سند علمى ، بل لقد أثبتت أنها فى عصر التطور والنسبية والكوانتم خرافة لا تليق بعصرها (٣٨) • وعلى العلم اذن أن يدرك أن ما يجرى عليه التطور من جوانب الكون انما هو شىء له اتجاهه المرسوم وغايته المقدرة(٣٩) •

كما أن هناك من العلماء من مضى بعيدا عن العلم مثل استفالد Ostwald وكولر Kohler فى محاولة لاقامة مذهب فلسفى على أساس من افتراض وجود القيمة والغاية والنظام الكامن فى حوادث الكون ، بحيث يكون مفتاح مشكلة القيمة فى الفيزياء • فهذا « كولر » يعتقد أن النظام الذى يفترضه رجل العلم فى الكون ليس مفروضا من الخارج بل هو قائم بذاته ، واذا ما طرأ عليه ما يبعث فيه الاضطراب أسرع الى اصلاحه وتصحيحه الى الحد الأقصى من الاستقرار والبساطة على نحو ما يدلنا عليه القانون الثانى من الديناميكا الحرارية • وهذا التصحيح الذاتى انما ينم عن قيم ايجابية ، بينما يشير التغير الى قيم سلبية • وهكذا نجد أن القوة المعارضة لعناصر التغيروالاضطراب ، وكذلك النزعة الرامية الى العودة من حال الاضطراب الى حال النظام والاستقرار ، نجدها أشبه بفاعلية متجهة الى ما هو « أفضل(٣٠) » •

ونحن نرفض ما ذهب اليه هؤلاء الفلاسفة أو أولئك العلماء ، فلئن أتيح جمال التصوير لتلك التفسيرات السهلة القائمة على تصور

---

26 — Ibid., P. 452.

27 — Ibid. P. 439.

٣٠ — ريمون روبيه ، الفلسفة القيم ، ص ص ١٨٥ —١٨٧

غاية للكون ، فانهـا لا تحمل قيمة علميـة ؛ وليست من شـأن القيم الانسانية وصلتها بالعلم . واذا كانت آراؤهم تتلخص دائما فى القول بأن أمرا قد حدث لأنه متفق مع غاية الكون ، فلا ريب أن ذلك التفسير كان يمكن أن يكون سليما لو كانت لدينا أية فكرة عن غاية الكون هـذه وقيمة[٣١] . وثمة فارق هائل بين غاية الكون وقيمه ؛ هذا اذا كان له أن يستهدف غاية وأن يحمل قيمة ، وبين غاية الانسان وقيمه لأن المعنى فى الحالتين ليس هو بعينه .

بيد أن ذلك التصور متى خلع قيما وغايات على الكون ، فانما يخلع عن الفاعلية الانسـانية طابعها القيمى لأنه يجعل من القيم موجودات عينية مستقلة عن الانسـان ، بينما القيم والغايات لا تصف الطبيعة أو الكون بل تصف أفعال الانسـان وموقفه من العالم .

أما الموقف الذى نرجح اقترابه من الصـواب ، فهو الذى يجعل من القيم طابع وجـود الفاعلية الانسـانية وأسلوب أفعالها ، ويجعل من العلم أحد صـور هذه الفاعلية ، وبالتالى يتصـوره فاعلية قيمية كسائر الفاعليات السابقة كالفلسفة والدين والفن ، ولا يتباين معهـا الا من جهة المجال والدلالة حيث يتحدد له غاية مباشرة وأسلوب خاص . وبذلك لا يصبح ، العالم الذى يصوره لنـا العلم ، عالمـا غريبا يلزم تمجيده أو ثلبه ، بل يصبح العالم الذى يحقق فيه الانسـان القيم والمثل العليـا التى يتشبث بها ، والمشهد الطبيعى للحيـاة والنضـال الانسـانى ، والدار التى تمكن الانسـان من بلوغ غاياته فى رحابها ، واخضاع المواد المتاحة له وفقا لارادته .

ويقترن القيم بالعلم فى مستويات ثلاثة : الأول : القيم التى تسبق الإشتغال بالعلم ، وهى القيم التى ينشأ العلم ورجل العلم فى أحضانها

٣١ـ جون كيمينى ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . امين الشريف ، ص ٢٥١

فى مرحلة تاريخية معينة ، كما تتمثل فى ثقافة العصر ، وما تتضمنه من مطالب وحاجات يندفع العلم الى ارضائها والوفاء بها ، وما تكشف عنه من موقف تجاه مسائل العلم ومناهجه فى تلك المرحلة . فمنها اذن ما يبدو فى البواعث الكامنة وراء اختيار المرء للعلم شاغلا وعملا من بين سائر المشاغل والاعمال ، وكذلك اختيار مشكلات وموضوعات بعينها لتكون مادة للبحث العلمى دون غيرها ، هذا فضلا عن القيمة الأساسية التى تعبر عنها القضية المشهورة القائلة بأن المعرفة أسمى وأفضل من الجهل ، و من ثم ينبغى على الانسان أن يكتشف العالم من حوله مما يدعم فيه احساسه بالكرامة . والمستوى الثانى : هو القيم الباطنة فى العلم ، من حيث هو منهج له افتراضاته الأولية وأسسه العقلية والتجريبية ، ومن حيث هو وقائع وقوانين ونظريات . فالمنهج العلمى لا يعدو أن يكون وسيلة مفضية الى غاية ، ولا تتبين سلامة الوسيلة أو نجاحها الا فى أساس من النظر الى القيمة التى تتضمنها هذه الغاية .

والمستوى الثالث هو القيم التى يؤدى اليها العلم ويضيفها الى قيم العالم الانسانى ، فمزاولة البحث العلمى وصقل أدواته وتجديدها وتطوير مناهجه والاستزادة من كفاءتها واستيعاب أسلوبه لمجالات جديدة من المعرفة ، يفضى جميعا الى توليد قيم جديدة وتوكيد أخرى ، بحيث تتسع جوانب العالم الانسانى ، وتعدل صورة الطبيعة ، ويتغير وجه الحياة . كما تتبدى الصلة بين القيم والعلم فى ذلك المستوى الثالث فيما تنجلى عنه العلاقة بين النظرية والتطبيق ، وبين الكشف والاختراع .

ويقترن ذلك كله بما يعلق الانسان على العلم من أمل لحل مشكلاته ومد نفوذه على مناطق المجهول من الكون .

فاذا كان العالم الانسانى واحدا ، فهو عالم تنفذ القيم الى

جميع صور فاعلياته ومن بينها العلم نفسه ، لا فرق فى ذلك بينه وبين الفلسفة والدين والفن .

ولا ريب أن الفهم الواضح والتقدير المستنير للعلاقة بين القيم والعلم يسمح لنا بتحسين أساليب العلم وتطويرها ، كما يسدى لنا فى الآن نفسه ، العون فى استجلاء القيم الانسانية الأخرى بمزيد من الدقة والعمق .

المراجع

أولا — الأجنبية :

1 — Ayer, **Philosophical Essays**, London, Macmillan, 1963.

2 — Asch, S., **Social Psychology**, N. Y., Prentice Hall, 1952.

3 — Afanasiev, V., **Marxist Philosophy**, Moscow, Progress publishers, 1965.

4 — Becker, H., **Through Values to Social Interpretation**, Durham, Duke University Press, 1950.

5 — Bronowski, J., **Science and Human Values**. London, Hutchinson, 1961.

6 — Bronowski, J., and Mazlish, B., **The Western Intellectual Tradition**, Middle Sex, Penguin Books, 1963.

7 — Cassirer, E., **An Essay on Man**, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1953.

8 — Catton, W., «A Theory of Value», in **American Sociological Review**, Vol. 24, June 1959.

9 — Curtis, J., **Social Psychology**, N. Y., McGraw Hill, 1960

10 — Davidson, R., (editor) **The Search for Meaning in Life**, N.Y., Rinehart, 1962.

11 — Desan, W., **The Tragic Finale, An Essay on the Philosophy of Sartre**, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

12 — Dewey, J., **Reconstruction in Philosophy**, N. Y., Mentor Books, 1954.

13 — Don Martindale, The Nature and Types of Sociological Theory, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.

14 — Dreish, H., Ethical Principles in Theory and Practice, N. Y., Norton and Company, 1927.

15 — Durkheim, E., Sociology and Philosophy, Eng. translation by Bocock, Illinois The Free Press, 1953.

16 — Fischer, E., The Necessity of Art, Penguin Books, 1963.

17 — Friedrich, C., The Philosophy of Hegel, Selected Works, N. Y., The Modern Liberary, 1954.

18 — Fridrich, C., The Philosophy of Kant, Selected Waks, N. Y., The Modern Library, 1949.

19 — Gruber, F., (editor) Aspects of Value, University of Pennsylvania Press, 1950.

20 — Gould, H., Marxist Glossary, Sidney, 1947.

21 — Haldane, J., The Enequality of Man, Pengun Books 1938.

22 — Harris, E., Nature, Mind and Modern Science, London, George Allen, 1945.

22 — Hawkins, D., The Language of Nature, San Francisco, Freeman and Company, 1963.

24 — Herzberg, A., The Psychology of Philosophers, London, Kegan Paul, 1929.

25 — Hook, S., The Quest for Being, N. Y., St. Maritan Press, 1960.

26 — Huxley, J., (editor) The Humanist Frame, London, George Allen, 1962.

27 — Joad, C., Guide to Philosoply, Cambridge, Cambridge University Press, 1948.

28 — Joad, C., **Philosophy**, London, Hoddr and Stoughton. 1944.

29— Jefreys, M., **Personal Values in the Modern World**, Penguin Books, 1962.

30 — Lalande, A., **La Psychologie des Jugements de Valeur**, Le Caire, Traveaux de l'Universite Egyptienne, 1929.

31 — Lalande, A., **Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie**, Paris, P. U. F., 1951.

32 — Lamont, C., **Humanism as a Philosophy**, London, Watts, 1952.

33 — Lavelle, L., **Traite des Valeurs**, tome 1, Paris, P.U.F., 1951.

34 — Lavelle, L., **Introduction à L'ontologie**, Paris, P.U.F., 1957.

35 — Leontiev, L., **Fundamentals of Marxist Political Economy**, Moscow, Novosti Press, 1965.

36 — Lévy - Bruhl, L., **La Morale et la Science des Mœurs**, Paris, P.U.F., 1953.

37 — Mackenzie, J., **Ultimate Values**, London, Hodder and Stoughton, 1929.

38 — Mackenzie, J., **A Manual of Ethics**, London, University Tutorial Press, 1950.

39 — Maclver and Page, **Society**, London, Macmillan, 1961.

40 — Magill, F., (editor), **Masterpieces of World Philosophy in Summary Form**, N. Y., Harper and Bross., 1961.

41 — Marx and Engels, **Selected Works**, two Volumes, Moscow, Foreign languages Publishing House, 1962.

42 — Marx, **The Holy Family**, Moscow, 1956.

43 — Mannhéin, K., **Ideology and Utopia**, London, Kegan Paul, Paul, 1940.

44 — Morton, A, **Language of Men,** London, Coblet Press. 1945.

45 — Myrdal, G., **Value in Social Theory,** N. Y., Harper and Bros., 1958.

46 — Murphy, G., **Human Polentialities,** London, George Allen, 1960.

47 — Parsons et al., (editors), **Theories of Society,** N. Y., The Free Press.

48 — Paul Foulkié, **La Volonté,** Paris, P.U.F., 1949.

49 — Perry, R, **General Theory of Value,** Harvard University Press, 1950.

50 — Peirce, C., **Values in a Universe of Chance,** (selected writings eduited by Wiener), N. Y., Doubleday Press, 1958.

51 — Rex, J., **Key Problems of Sociological Theory,** London, Routledge and Kegan Paul, 1961.

52 — Ruth Penedict, **Patterns of Culture,** N. Y., New American Liberary, 1955.

53 — Sartre, J. P.,**L'être et le Néant,** Paris, Gallimand, 1943.

54 — Sartre, J. P.,**The Problem of Method,** Eng. translation by Barnes, London, Methuen, 1963.

55 — Sartre, «Materialism and Revolution», in **Philosophy in the Twentieth Century,** edited by Barret and Aiken, N.Y., Random House, 1962.

56 — Sartre, **Existentralism and Humanism,** Eng. translation by Marret,London, Methuen, 1949.

57 — Shoeck, H, and Wiggins, J., (editors), J., **Scientism and Values,** New Jersey, Van Nostrand Company, 1960.

50 — Schlatter, R., et al., (editors), **Philosophy,** New Jersey, Prentice Hall, 1964.

59 — Timasheff, N., **Sociological Theory, its Nature and Growth**, N. Y., Random House , 1955.

60 — Tsanoff, R., **The Moral Ideals of Our Civilization**, London, Geore Allen, 1947.

61 — Van Dyke, V., **Political Science, A Phlosophical Analysis**, Stanford University, Press, 1960.

62 — Waddingtion, C., **The Ethical Animal**, London, George Allen, 1960.

63 — Waddingtion, C., **Science and Ethics**, London, George Allen, 1944.

64 — Warnocle, M., **Ethics Since 1900**, London, Oxford University Press, 1961.

65 — Wellman, C., **The Language of Ethics**, Harvard University Press, 1961.

66 — Westermark, E., **Ethical Relativity**, London, Kegan Paul, 1932.

67 — Woodworth, R., **Contemporary Schools, of Psychology**, London Methuen, 1949.

ثانيا : المراجع العربية :

١ — أندرية كريسون ، **الاخلاق فى الفلسفة الحديثة** ، ترجمة عبد الحليم محمود وابو بكر زكرى — القاهرة ، دار احياء الكتب العربية ، ١٩٤٨

٢ — اميل برييه ، **اتجاهات الفلسفة المعاصرة** ، ترجمة د . محمود قاسم القاهرة ، الالف كتاب ، ١٩٥٦ .

٣ — برتران رسل ، **المجتمع البشرى فى الاخلاق والسياسة** ، ترجمة عبدالكريم احمد ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٠ .

٤ — احمد فؤاد الاهوانى ، **جون ديوى** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٩.

٥ — د . توفيق الطويل ، **الفلسفة الخلقية** ، الاسكندرية ، منشأة المعارف، ١٩٦٠ .

٦ — د . توفيق الطويل ، **مذهب المنفعة العاملة فى فلسفة الاخلاق** ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .

٧ — د . توفيق الطويل ، **أسس الفلسفة** ، القاهرة ، النهضة العربية ، ١٩٦٧ .

٨ — جون ديوى ، **البحث عن اليقين** ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ، القاهرة ، عيسى البابى الحلبى ، ١٩٧٠ .

٩ — جون ديوى ، **المنطق او نظرية البحث** ، ترجمة د . زكى نجيب محمود ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٠ .

١٠ — جون ديوى ، **الطبيعة البشرية والسلوك** ، ترجمة د . لبيب النجيمى ، القاهرة .

١١ — جون ديوى وآخرون ، **اخلاقهم واخلاقنا ، وجهات النظر الماركسية والليبرالية فى المثل الاخلاقية** ، ترجمة سمير عبده ، دمشق ، دار دمشق ١٩٦٩ .

١٢ — جون ديوى ، **الفن خبرة** ، ترجمة د . زكريا ابراهيم ، القاهرة ، النهضة العربية ١٩٦٣ .

١٣ — جون ليويس ، **مدخل الى الفلسفة** ، ترجمة انور عبد الملك ، القاهرة ، الدار المصرية للكتب ، ١٩٥٧ .

١٤ — ريمون روييه ، **فلسفة القيم** ، ترجمة د . عادل العوا ، دمشق ، مطبعة جامة دمشق .

١٥ — راندال ، **تكوين العقل الحديث** ، جزءان ، ترجمة د . جورج طعمه ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٥٥ .

١٦ — د . زكريا ابراهيم ، **مشكلة الانسان** ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ .

١٧ — د . زكريا ابراهيم ، **برجسون** ، القاهرة ، دار المعارف .

١٨ — د . زكريا ابراهيم ، **الاخلاق والمجتمع** ، القاهرة ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦ .

١٩ — د . زكى نجيب محمود ، **فلسفة وفن** ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٦٣

٢٠ــ د . زكي نجيب محمود ، **نحو فلسفة علمية** ، القاهرة ، الانجلو المصرية، ١٩٥٨ .

٢١ــ سيجموند فرويد ، **الموجز في التحليل النفسي** ، ترجمة د . سامي محمود علي وعبد السلام القفاش ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ .

٢٢ــ د . عادل العوا ، **القيمة الاخلاقية** ، دمشق ، مطبعة جامعة دمشق ، ١٩٦٠ .

٢٣ــ د . عثمان أمين ، **شيلر** ، القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٥٧ .

٢٤ــ د . عبد الرحمن بدوي ، **الزمان الوجودي** ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٢ .

٢٥ــ د . عبد الرحمن بدوي ، **نيتشه** ، القاهرة ، النهضة المصرية ، ١٩٥٦ .

٢٦ــ د . عبد الرحمن بدوي ، **هل يمكن قيام اخلاق وجودية** ، القاهرة ، النهضة المصرية ١٩٥٣ .

٢٧ــ د . عبد العزيز مرعي و د . أحمد سعيد ، **القيمة وتوزيع الدخل** ، القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٤ .

٢٨ــ د . عبد المنعم البيه ، **نظرية القيمة** ، القاهرة ، الانجلو المصرية ١٩٥٣،

٢٩ــ كارل بيكر ، **المدنية الفاضلة عند فلاسفة القرن الثامن عشر** ، ترجمة محمد شفيق غربال ، القاهرة ، ١٩٥٨ .

٣٠ــ جان ايف كالفيز ، **تفكير كارل ماركس ، نقد الدين والفلسفة** ، ترجمة د . سامي الدروبي وجمال الاتاسي ، دمشق ، دار اليقظة ، ١٩٥٩ .

٣١ــ جون كارل فلوجل ، **الانسان والاخلاق والمجتمع** ، ترجمة عثمان نويه ، القاهرة ، الالف كتاب ، دار الفكر العربي .

٣٢ــ د . فؤاد زكريا ، **الانسان والحضارة في العصر الصناعي** ، القاهرة ، مركز الشرق الاوسط ، ١٩٥٧ .

٢٣ـ الدس هكسلى ، **تاملات فى معنى التقدم** ، ترجمة محمود أمين العالم ؛
القاهرة ، **مجلة علم النفس** ، مجلد ٤ عدد ٣ ، ١٩٤٩ ،

٢٤ـ جوليان هكسلى ، **الانسان فى العالم الحديث** ، ترجمة حسن خطاب ،
القاهرة ، النهضة المصرية .

٢٥ـ ويل ديوارنت ، **مباهج الفلسفة** ، ترجمة د . أحمد فؤاد الاهوانى ،
القاهرة ، الانجلو المصرية ، ١٩٥٦ .

محتويات الكتاب


Bibliotheca Alexandrina
03966637